

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Nº 77



**EL ESPÍRITU DEL DON
INTERCAMBIO Y RECIPROCIDAD**

Elementos

**Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea**

Director:

Jesús J. Sebastián



Elementos N° 77

**EL ESPÍRITU DEL DON
INTERCAMBIO Y
RECIPROCIDAD**

Dirección electrónica:

**[http://elementosdemetapolitica.
blogspot.com.es/](http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/)**

Correo electrónico:

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

Charles Champetier: por una subversión de la
lógica economicista, por *Diego L. Sanromán*, 3

Repensar el don: deuda y don, una revisión del
Essai de Mauss, por *Emilia Ferraro*, 7

Actualidad de la lectura de Lévi-Strauss del
“Ensayo sobre el don” de Marcel Mauss,
por *Eleazar Correa González*, 14

Afinidades entre Mauss y Bourdieu sobre el don,
por *Ariel Wilkis*, 24

Relaciones sociales: ¿don o intercambio?,
por *Marguerite Bey*, 32

¡No calcularás!, o cómo simetrizar el don y el
capital, por *Michel Callon y Bruno Latour*, 38

Don, a(d)sociación y política,
por *Sergio Augusto Navarro*, 55

Economía de la Reciprocidad:
una aproximación a la Economía Social y
Solidaria desde el concepto del Don,
por *César Carranza Barona*, 62

El don en tanto paradigma: el círculo
hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el
perdón en la obra de Jacques Derrida,
por *Fernando M. Lynch*, 70

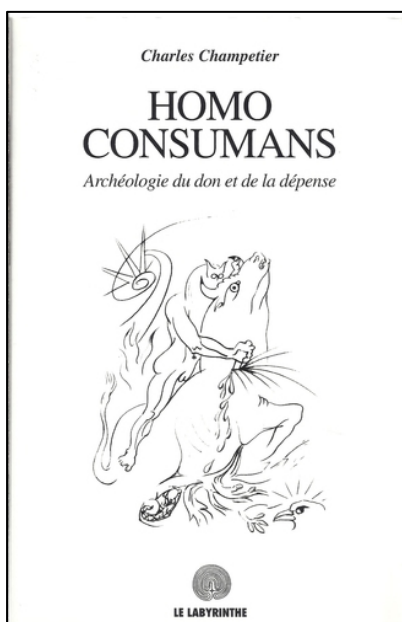
La lógica del don y la construcción de lo social,
por *Francesc Torralba Roselló*, 77

La reciprocidad y el don no son la misma cosa,
por *Ricardo Gabriel Abduca*, 83

La reciprocidad como lazo social entre las
personas y la naturaleza. Una propuesta de
transformación societal,
por *Dania López Córdova*, 91

El principio de reciprocidad desde la perspectiva
sustantivista, por *Patricia Nettel Díaz*, 97

Marcel Mauss: reciprocidad positiva,
por *Dominique Temple*, 106



Charles Champetier: por una subversión de la lógica economicista

En 1994 y bajo la advocación de su maestro Alain de Benoist y del MAUSS (Movimiento Anti-Utilitarista en Ciencias Sociales), Charles Champetier presenta la obra *Homo Consumans, Archéologie du don et de la dépense*. El texto, ambicioso en sus objetivos, quisiera ser un “proceso a la modernidad” y un intento de superación de los parámetros antropológicos en los que el mundo moderno se ha desarrollado. Según Champetier, tal proceso ha de partir de la pregunta esencial *¿Qué es el hombre?*, pues “el hombre vive ante todo en la concepción que se hace de sí mismo y que refleja en sus grandes relatos. De ella se deducen las relaciones con sus semejantes

y con el mundo que le rodea. Así la *definición* del hombre implica siempre el *fin*: de-finir es dar una dirección, producir un sentido. La *taxi* es el producto del *telos*”.

DIEGO L. SANROMÁN

Pues bien, la modernidad, según Champetier, ha estado fundamentalmente dominada por una concepción utilitarista del hombre, que ve a los seres humanos como seres necesitados [*être-de-besoin*] enfrentados a un mundo como fuente inagotable de recursos para dar satisfacción únicamente a sus intereses. Interés y utilidad son los paradigmas dominantes en un universo sometido a las leyes de cálculo de la razón instrumental.

Y la razón instrumental es la razón económica por excelencia. La modernidad se concibe a sí misma según conceptos, representaciones y metáforas extraídos de los saberes económicos. Champetier reconoce, casi en términos marxianos, el carácter infraestructural, fundante del factor económico. La economía es el destino de los modernos –lo que, en razón de la naturaleza expansiva y consustancialmente *imperialista* de la concepción moderna del mundo, implica ya a todo el globo– y sólo luchando en el terreno económico será posible debelar al economicismo y clausurar una época que ha entrado a todas luces en franca decadencia. No se puede huir de la economía, ni se trata tampoco de “negar la doxa y la praxis económicas, sino más bien de *subvertirlas*, de invertir su hermosa máquina bien

programada de significaciones nuevas y de informaciones contradictorias que perviertan su funcionamiento, desarreglen su sentido y anulen su uso”. Las nociones de don y de derroche [*dépense*], activas en los modos de relación social y de distribución de cualquier tipo de recurso (ya sea propiamente *económico*, de prestigio, de poder o simbólico) en las comunidades tradicionales, podrían desempeñar, pues, esa función subversiva y favorecer el cortocircuito de los mecanismos discursivos de la razón moderna desde sus propios presupuestos de funcionamiento y en el interior de sus mismas estructuras.

A mediados de la década de 1920, el antropólogo francés Marcel Mauss expone en el *Anée Sociologique* los resultados de sus investigaciones etnográficas en la Polinesia, la Melanesia y el noroeste americano. El estudio de varias comunidades en todas estas zonas geográficas le lleva al reconocimiento de la existencia de una forma original y dominante de circulación de los bienes: el don. Frente a la mitología moderna, que afirma el dominio eterno del intercambio mercantil, los análisis de Mauss revelan la presencia, en las llamadas sociedades arcaicas, de intercambios no sometidos al imperativo del interés económico.

El *potlatch* indio, el *kula* de los habitantes de las islas Trobriand y el *hau* responden todos ellos a una misma lógica: en primer lugar, revisten un carácter *colectivo o comunitario*, y no individual o privado; no afectan únicamente a los —por así decir— bienes utilitarios; se trata de una circulación continua de bienes, espacios y personas sometida al principio de reciprocidad y emulación (dar-recibir-devolver); y, en último término, poseen, bajo la apariencia de dádivas y regalos voluntarios, un cariz obligatorio, cuya vulneración podría terminar en enfrentamientos particulares o generales de mayor o menor violencia. Se trata, en fin de un *hecho social total* (conforme a los términos empleados por el propio Mauss), generador de vínculos comunitarios de intensidad variable entre los diferentes miembros del grupo. De ahí que, como señala Champetier, las grandes ceremonias del don tengan lugar en ocasiones de “*concentración comunitaria que dan sentido al estar-juntos*”, y particularmente, en los grandes festejos en los que los miembros del grupo se abandonan, se ofrecen despendiosamente a los otros.

Los trabajos en el campo de la lingüística de Émile Benveniste dan prueba de la existencia del don como hecho social total también entre los antiguos pueblos indo-europeos. El estudio comparativo de los orígenes de las lenguas del continente europeo ofrece resultados sorprendentes. La raíz común **do* presenta una curiosa ambivalencia semántica que, en ocasiones, adquiere la forma de una clara contradicción de significados. El hitita *da* significa, por ejemplo, tomar; *kaufen* y *verkaufen* quieren decir, respectivamente, comprar y vender, y los términos griegos *daneidzo* y *daneidzamai*, prestar y tomar prestado. Beneviste concluye: dar y tomar aparecen en esta lengua primordial como términos que se encuentran orgánicamente vinculados, de tal forma que no resultan pensables ni las relaciones sociales ni la circulación de bienes —insitas en esas relaciones— sino es bajo la forma de una reciprocidad en los intercambios. El vocablo latino *hostis* y sus equivalentes gótico (*gasts*) y eslavo (*gosti*) poseen asimismo una significación dual: *hostis* alude tanto al *extranjero* —en tanto que extraño, *hostil*— como a la *hospitalidad*. El don es, pues, también el modelo básico de aprehensión de la alteridad.

El sufijo **-nes*, por su parte, presente en términos latinos como *pirnus*, *fenus*, *funus* o *facinus*, alude a obligaciones de tipo jurídico o social contraídas a título público y con vistas al bien común; de su combinación con la raíz *mei**—procede la construcción *communis*, que dará lugar a *comunidad*, y que quiere decir literalmente “aquellos que toman parte en los *munia*” (y *munus* significa tanto *cargo*, *obligación* como *regalo u ofrenda*; de ahí proceden *munícipe*, *municipal*, etc). El don aparece así, entre los indo-europeos, estrechamente ligado a los vínculos de parentesco, a las relaciones intra- y extra-comunitarias (distribución interna de los privilegios, conflictos armados) y a la jerarquía. El comercio, por el contrario, designa una actividad que se encuentra puesta al margen de todos los oficios, prácticas y técnicas de ese juego de compromisos y correspondencias que implica el don comunitario, como demuestran los términos que a él se refieren: el griego *emporos* designa el hecho de viajar por mar y el latino *negotium* no es sino la negación del *otium*, un simple *estar ocupado*.

“La modernidad, según Champetier, ha estado fundamentalmente dominada por una concepción utilitarista del hombre, que ve a los seres humanos como seres necesitados [être-de-besoin] enfrentados a un mundo como fuente inagotable de recursos para dar satisfacción únicamente a sus intereses”

El análisis de los primeros textos de la tradición literaria europea ofrece hallazgos no menos reveladores. Los testimonios homéricos lo asocian a la vida noble, en la cual el don se presenta como un factor de alianza que sirve para establecer relaciones entre los pares. Curiosamente, en los poemas de Homero, los bienes que poseen un valor superior son aquellos que han sido objeto de múltiples donaciones y que, en consecuencia, han pasado por las manos del mayor número de personajes prestigiosos.

Se origina así una suerte de *círculo del don* que, además de crear esos vínculos de camaradería ya citados, sirve a la construcción de una continuidad temporal por medio de los recuerdos que le están asociados y que son ocasión de narraciones y relatos. Esta dimensión temporal de la circulación de dones tiene su confirmación en la transmisión hereditaria de los bienes y honores conseguidos por los ancestros. El intercambio de ofrendas es además un medio de reconocimiento mutuo del coraje del hombre noble comprometido en el combate; el reparto del botín tras la victoria, por ejemplo, establece una jerarquía entre los vencedores determinada por el valor que cada cual ha mostrado en la batalla. La ruptura de ese círculo, ya sea por no ofrecer un don debido, ya por obviar un contra-don obligado, conlleva a menudo la desgracia o incluso la muerte del contraventor.

Los trabajos de los autores del MAUSS han venido a demostrar, en los últimos años, la pervivencia del don incluso entre las sociedades contemporáneas hiperdesarrolladas. Alain Caillé ha descubierto su preponderancia en el ámbito de las relaciones de *socialidad primaria* (parentesco, amistad, vecindad) y su práctica desaparición en el de las relaciones de *socialidad secundaria* dominantes (Estado y mercado). Champetier clarifica la diferencia empleando términos de la sociología alemana clásica: “el don sigue siendo la regla de intercambio simbólico de las *comunidades* en tanto que el *interés* se convierte en el modo de agregación de las *sociedades*”. Si las primeras adquieren la forma de un tejido electivo en el que las personas importan más que las cosas, en las segundas los asociados o societrios aparecen principalmente como productores, consumidores y usuarios.

Serge Latouche llega, por su parte, en sus investigaciones sobre la llamada *economía informal*, a conclusiones semejantes: quienes sobreviven en los márgenes de la sociedad mercantil, éstos a los que el autor llama náufragos del desarrollo, tienden a organizarse siguiendo pautas que responden a la lógica del don/contra-don. Lejos de ser un simple residuo arcaico, el don resultaría ser así *la cara oculta de la modernidad* y el factor espontáneamente organizador de un mundo vivido a la sombra de

los condicionamientos tecno-económicos dominantes en el marco de la distribución de mercancías. Universal por su presencia en todos los ámbitos geográficos e intemporal por su vigencia en todas las etapas de la historia, el don viene a ser la expresión de una imposición de sentido a los intercambios materiales y ofrece, en negativo, una imagen de la modernidad como una anomalía o anormalidad del desarrollo, sometida a las exigencias de una razón egoísta que pugna por la maximización de las propiedades individuales y conduce ineluctablemente a la debilitación y despersonalización de los lazos sociales y a un estado de conflicto permanente (ya sea latente o abierto) tanto entre los individuos como entre las colectividades.

El don establece, pues, el orden jerárquico que rige en el interior de la comunidad y asegura la perennidad del grupo mediante una circulación sin interrupción ni fin. Ahora bien, jerarquía y orden social son nociones que se encuentran en el corazón mismo de lo político, del poder. “El poder es siempre y antes que nada poder efectivo de dar, de dar más, de crear una deuda insoluble en el donatario, deuda que le obliga, en su incapacidad para devolver, a aceptar la dominación del donador. El jefe *da* órdenes sin recibirlas jamás, como los padres *dan* la vida al niño sin que pueda devolvérsela, como el guerrero *da* su vida defendiendo su comunidad sin que se pueda re-adquirir [*racheter*] su gloria”.

En las comunidades tradicionales, la obediencia responde, pues, al reconocimiento de una donación originaria o irreversible, el que mantiene la eterna circulación de los hombres y los objetos, traza, al mismo tiempo, el círculo de pertenencia en el que es reconocido su poder y tiene derecho a llamarse legítimamente jefe. El cierre, sin embargo, no es hermético; siempre cabe la posibilidad, para el que recibe, de invertir la situación mediante la devolución (incrementada) del don.

La modernidad es, propiamente, una rebelión de esclavos. La abolición de los señores no ha conducido a la liberación de los dominados sino más bien a la generalización del tipo humano consagrado a las actividades serviles y productivas. Desaparecido el viejo

orden comunitario, la modernidad instituye un espacio social neutro, sometido a la lógica anómica de la competencia, en el que se enfrentan mónadas idénticas en una situación de conflicto más o menos larvado y permanente.

Champetier se sirve aquí del recurso a Aristóteles: señor y esclavo no designarían tanto meras posiciones dentro de la jerarquía cuanto, más bien, categorías de seres diferenciados por su actitud ante la vida. El esclavo, decía Aristóteles, es esclavo en sí mismo, por naturaleza. El señor se realiza en el don, que, en último término, puede llegar a implicar el *dar la propia vida*; el esclavo, sin embargo, no hace sino *con-servar y conservarse* y, en este obedecer al simple principio de la conservación, permanece esclavo del mundo y de sí mismo. Champetier retoma aquí —sin mencionarlo— la vieja concepción evoliana de la modernidad como inversión de la organización jerárquica tradicional.

En línea con las últimas investigaciones de su mentor Alain de Benoist —basadas fundamentalmente en los estudios genealógicos de Louis Dumont—, Charles Champetier dedica unas páginas al análisis de la degeneración que la lógica del don sufre en la teología cristiana y al carácter fundante que esta transformación posee con respecto a la modernidad.

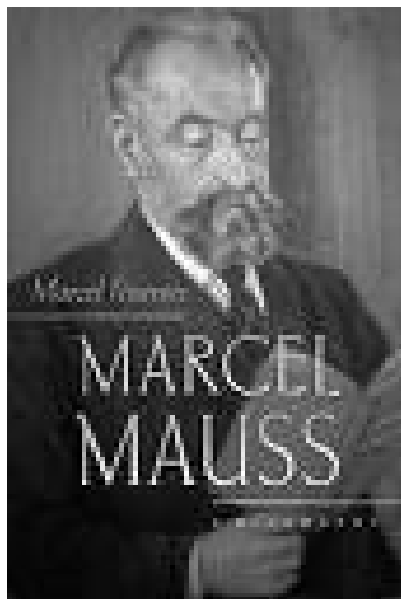
El don adquiere, con el cristianismo, una forma individual; deja de ser un modo de relación entre los hombres para transformarse en un medio de relación con un Dios trascendente. Se transforma, de esta suerte, en una relación de la conciencia consigo misma, en una “forma de autonomía en la que el otro no interviene más que como mediación”. La deuda adquiere igualmente un carácter individual, trascendente y absoluto; no hay sino una deuda común a todos los hombres: la contraída por el sacrificio de Jesús. El mundo queda depreciado —y, en consecuencia, todas las relaciones que en él puedan establecerse—, disminuido en su consistencia ontológica, cada cual deviene juez de su propia conciencia y la obligación de dar —en último término, sin contrapartida— no implica más que al individuo y a Dios. La semilla para que los lazos que mantenían unidos

a la comunidad se debilitasen ya estaba plantada. Esa misma concepción del mundo como no-ser frente al ser absoluto de Dios, conduciría curiosamente al surgimiento del modo de producción capitalista. Bataille lo explica así: “Es natural que el hombre, al admitir que vive en vistas a un más allá, haya podido rechazar por una parte las prodigalidades inútiles que son las fiestas. La modestia, la continencia, la sobriedad, el cuidado de los pobres, todas las virtudes que se han asociado para él al logro de la “redención”, le comprometían a evitar el despilfarro de las riquezas”. La *economía de la salvación* de la fe cristiana conducirá así, paradójicamente, a la *salvación por la economía* de la sociedad burguesa triunfante, que, en cierto modo, no es —como ya sabemos— sino su forma secularizada y perfeccionada.

“Champetier retoma aquí —sin mencionarlo— la vieja concepción evoliana de la modernidad como inversión de la organización jerárquica tradicional”

Pero el ciclo se cierra. Después de dos mil años de hegemonía de una concepción del mundo basada en el individualismo, en el interés, en el ahorro y en la búsqueda de la satisfacción de las propias necesidades, es posible expulsar a la razón occidental del lugar preponderante que ha ocupado durante todo ese tiempo. “No se trata tanto de *comenzar otra cosa* como de olvidar la *modernidad*, reincribiéndose en la *eternidad*. Hace falta tiempo para ello —hace falta incluso matar el tiempo y, en la ociosidad de ese tiempo muerto, reaprender a contemplar el inútil esplendor de las estrellas”. Eterno retorno del ser: retorno de lo eterno.

© Extraído del libro *La Nueva derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica*, de Diego Luis Sanromán, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2008.



Repensar el don: deuda y don, una revisión del *Essai* de Mauss

Marcel Mauss, probablemente, no tenía idea del impacto de su trabajo e ideas en las futuras generaciones de antropólogos y en el desarrollo de la misma antropología. El número de artículos y libros que él y sus teorías del don inspiraron es tal que es imposible mencionarlos exhaustivamente aquí, y mucho menos revisarlos críticamente. Sin embargo, la mayoría de estos trabajos se concentran en el modelo de transacciones de don más que de mercancías. Los trabajos antropológicos más recientes ya no oponen los dones a las mercancías sino que muestran su coexistencia, interacción mutua y complementariedad en una misma sociedad (Gregory, 1982; Kiernan, 1988 y, especialmente, Carrier, 1990, 1991, 1995 son unos ejemplos).

EMILIA FERRARO

Mauss, sin embargo, los consideraba como dos tipos diferentes y opuestos de intercambio y, a pesar de que no niega la existencia del don en las sociedades modernas, explícitamente los ignora para concentrarse en las sociedades primitivas, en las que el don es un “fenómeno social total”, ya que las instituciones de la religión, de la moral y de la ley actúan simultáneamente con las instituciones económicas, y realizan servicios totales.

Sin embargo, él restringe su atención específicamente a una característica de estas sociedades: “el así llamado carácter voluntario de estos servicios totales, aparentemente gratis y desinteresados pero sin embargo obligatorios y auto-interesados” (Mauss, 1979).

Mientras los antropólogos que discuten “la visión maussiana del intercambio” han concentrado su atención en si los objetos son alienables o no de sus dueños y, más recientemente, en el rol jugado por el dinero en esas transacciones, yo restringiré mi análisis a la “naturaleza” misma del don, tópico muchas veces aceptado de manera poco crítica. Que el “don gratis” sea, de hecho, una realidad menos frecuente que el “don interesado” es un punto que ya se ha discutido (cf. Parry, 1986). Yo quiero llevar más allá el tema de que el don maussiano debería ser reconocido como no-

gratuito y demostrar que se trata de un préstamo que crea una relación de deuda. Firth (1959) y Sahlins (1972) ya han argumentado lo mismo, pero se referían al “préstamo” en un sentido puramente económico, esto es, en un contexto de bancos, tasas de interés, etc. Mi argumento, por el contrario, intenta ampliar el debate y definir la deuda como una categoría analítica socio-cultural en sí misma y no solamente económica.

“El espíritu de la cosa”

El punto de partida del *Essai* de Mauss es la pregunta sobre el porqué se da en primera instancia un don, definido éste como la transferencia obligatoria de objetos o servicios inalienables, entre partes relacionadas y mutuamente dependientes; ¿por qué lo “recibido” haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Y qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” De forma tal que “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito en realidad es obligatorio e interesado” (Mauss, 1979).

De acuerdo con el sabio maorí Ranapiri, cuyo testimonio completo fue recogido y publicado por Best, del cual Mauss toma el texto introducido en su propio trabajo, la

respuesta parece estar en la naturaleza del don mismo, en su *hau*.

El hau es el “espíritu de las cosas” que obliga a los objetos de valor intercambiados a regresar a su “hogar”, a su dueño original. Debido a que los objetos de valor Maori (taonga) son los vehículos de su mana, es decir, “su fuerza mágica, religiosa y espiritual”, estos objetos ‘donados’ “tienen en sí esa fuerza en el caso en que no se cumpla el derecho y sobre todo la obligación de devolverlos”. Así, la obligación de reciprocitar es intrínseca al don mismo y no hacerlo provoca daño al que lo recibe, ya que los taonga mismos los “castigarán” de alguna manera (Mauss, 1979). El *hau*, de hecho, incorpora también algo del donante, lo que se pasa al que recibe el don: el poder que el *hau* tiene sobre el que recibe hace muy peligroso el hecho de que éste lo retenga y, por lo tanto, debe pasarlo a alguien más. En otras palabras, nos dice Mauss, la razón de reciprocitar se debe a que el don tiene vida propia. Es justamente esta afirmación lo que origina la crítica de Lévi-Strauss a Mauss (1966) acerca del “psicologismo” que el *hau* implica.

“¿Por qué lo “recibido” haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Y qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” De forma tal que “el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito en realidad es obligatorio e interesado”

A partir de este momento, el hau se convierte en el “principio prototípico de la reciprocidad” (Sahlins, 1972) y la ideología de la reciprocidad se transforma en un dogma. De aquí que los antropólogos han tratado siempre al don como un ‘regalo Hindú’: “aquél por el que se espera un retorno equivalente” (Parry, 1986), sin cuestionar la validez o la naturaleza de esa obligación (cf. también Guidieri, 1989). Toda la estructura total del don maussiano se activa por el siguiente planteamiento: hay una fuerza mágica y espiritual en aquello que se da,

que obliga a ser reciprocado. Esto es particularmente evidente en el caso del robo, cuyo castigo es el efecto mágico y religioso del mana, es decir, el poder que el dueño retiene sobre los bienes. Los bienes robados están completamente cargados con el hau, el poder espiritual que toma venganza por la persona que sufre el robo y que toma posesión del ladrón, lanza un hechizo sobre él y lo lleva a la muerte o lo obliga a hacer una restitución (Mauss, 1970).

Pero dejemos que sea el mismo Ranapiri quien hable a través de Mauss:

“Voy a hablaros del hau... El hau no es de ningún modo el viento que sopla. Imagínense que tienen un artículo determinado (taonga) y que me lo dan sin que se tase un precio. No llega a haber comercio. Pero este artículo yo se lo doy a un tercero, que después de pasado algún tiempo decide darme algo en pago (utu) y me hace un regalo (taonga). El taonga que él me da es el espíritu (hau) del taonga que yo recibí primero y que le di a él. Los taonga que yo recibo a causa de ese taonga (que Ud. me dio) he de devolvérselos, pues no sería justo (tika) por mi parte quedarme con esos taonga, sean apetecibles (rawa) o no (kino). He de devolvérselos porque son el hau del taonga que recibí. Si conservara esos taonga podrían causarme daños e incluso la muerte. Así es el hau, el hau de la propiedad personal, el hau de los taonga, el hau del bosque” (Mauss, 1979).

Una consideración importante que surge del texto de Ranapiri es que, en el ciclo del intercambio de dones, quien recibe es en realidad un dueño temporal de lo recibido e intercambiado. Ya que supuestamente las cosas se mueven constantemente, quien recibe debe pasarlo a alguien más: “los que hoy son donatarios a la vez siguiente son donantes” (Mauss, 1979). Al mismo tiempo, las cosas que se pasan a alguien más no son totalmente alienables, por lo que el intercambio de regalos se convierte en una transacción particular en la que algo se aliena y no se aliena al mismo tiempo. Esto significa que el don es en realidad un verdadero préstamo (cf. Guidieri, 1989:).

En el Capítulo 3 del *Essai*, Mauss compara la ley romana y la germana, para arrojar luz sobre uno de los temas jurídicos más controversiales: el término latino *nexum*. Mauss adopta la traducción de Huvelin del *nexum* como “garantías suplementarias” que se dan con ocasión de un contrato; lo compara con la magia simpática y el poder que se otorga a la parte contratante por cualquier cosa que toma contacto con la parte proponente del contrato. Mauss añade que, en realidad, esta magia es la consecuencia de la naturaleza y del carácter espiritual de la cosa que se da. Así, encuentra en el latino *nexum* un antecedente del hau Maori del regalo. En las páginas siguientes, Mauss explica la relación que la ley romana establece entre el que recibe (*accipiens*) y la cosa (*tradita*) recibida junto con los nudos, que en la ley romana son símbolos de las obligaciones implícitas en una transacción demorada, al ser el *nexum* precisamente “la garantía suplementaria”, o en lenguaje financiero moderno, el “interés” sobre el préstamo (cf. Guidieri, 1989). Tanto en la ley romana como en la germana, estas “garantías adicionales” son más que simples anticipos, puesto que son ellas mismas animadas; consecuentemente, el concepto latino *nexum* está impregnado de representaciones religiosas. De hecho, la religión y la ley no siempre han pertenecido a dominios separados. En la tradición religiosa judía, por ejemplo, la relación entre los humanos y Dios estaba codificada legalmente y la Ley (*Torah*) era de hecho la religión de Israel. Es con el Nuevo Testamento, especialmente con la teología de San Pablo, que el Cristianismo se impone como un modelo religioso nuevo que no se basa en la ley (cf. Sánchez-Parga, 1997). Hasta ese momento, si la deuda no podía ser pagada, el deudor se convertiría en propiedad de su acreedor. De hecho, tanto en la ley romana como en la germana, la sanción para el moroso era su alienación permanente (*damnatus*). La obligación que Ranapiri menciona, de pagar por el don so pena de un gran daño, se enfatiza aun más aquí y se confirma por la legislación romana. El *nexum*, dice Mauss, es también un contrato de compra, una obligación que puede implicar la esclavitud por deuda para la parte

que no paga una deuda. Esto puede convertir a la deuda en algo “impagable”.

Originalmente, las cosas (*res*) no eran objetos inanimados y pasivos de transacciones, sino que eran activas y tenían vida. Mauss relaciona el latino *res* con el término sánscrito *rah-ratih*, que significa ‘regalo’, ‘presente’. Las cosas que se dan continúan siendo propiedad de la familia original a quien pertenecían. La mayoría de los términos en latín para “contrato” y “obligación” parecen vincularse con el sistema de bonos espirituales creados para las cosas que se dan. Así, la parte contratante es *reus*, esto es, el recipiente del *res* de alguien más (el objeto) y por esta razón se convierte en su *reus*, es decir, vinculado al donante por el objeto mismo, por su espíritu. *Reus* también significa “responsable”, así como “culpable”. *Reus*, por lo tanto, pertenece tanto al lenguaje de la religión como al de la ley, al confirmar que la moral está sancionada por la religión y que las deudas, como los pecados, son “imperdonables”.

La relación deuda-deber-falta, que caracteriza el concepto moderno de deuda, es entonces anticipado por Mauss cuando él establece un vínculo sintomático entre *reus-damnatus-nexus*: “El mero hecho de ‘poseer la cosa’ coloca al *accipiens* en un estado de quasi-culpabilidad (*damnatus*, *nexus*, *aere*...) de inferioridad espiritual, de desigualdad moral (...) vis a vis del liberador” (Mauss, 1979). Así, quien ha hecho una promesa se encuentra en la misma posición de alguien que ha recibido algo, es decir, permanece en una condición de *damnatus* hasta ser absuelto. Esto es, como un deudor eterno.

El don de Mauss es entonces una deuda, “concebida como una obligación que inicia la terrible espiral del endeudamiento” (Guidieri, 1989). Veremos en el transcurso de este trabajo cómo la calificación negativa de la deuda es, por lo menos, contextual y no puede ser generalizada.

El “interés” del don

La “consustanciación” de cosas y personas forma el meollo del argumento de Mauss: parte del alma del donante se da y es

aceptada por el que recibe y esto es lo que obliga al recipiente a reciprocación:

“La conservación de esa cosa sería peligroso y mortal, no sólo porque sería ilícita sino también porque esa cosa sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento, esos bienes muebles o inmuebles (...) otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona” (Mauss, 1979).

Sin embargo, esta explicación es también la fuente de algunas de las críticas más fuertes sobre el trabajo de Mauss. Muchos han notado que el *hau* explica por qué un regalo se devuelve, pero no por qué se ha dado en una primera instancia; tampoco por qué ha sido aceptado (por ejemplo, Lévi-Strauss, 1966, Firth, 1959; Sahlins, 1972; Gregory, 1982; Guidieri, 1989; Godelier, 1996).

Según algunos autores, las contradicciones y los “enigmas” del regalo maussiano surgen de su mala interpretación del texto original de Ranaipiri, que es parcialmente citado por Mauss en su propio trabajo.

Con base en sus propios estudios etnográficos sobre los Maori, Firth, por ejemplo, cuestiona la interpretación de Mauss del texto de Ranaipiri, pero subraya sobre todo el vínculo entre el donante y el regalo, implícito en el *hau*. De acuerdo a Firth, el *hau* maorí es en realidad un concepto espiritual difícil y más pasivo de lo concebido por Mauss. El texto de Ranaipiri no contiene ningún elemento que permita suponer la lucha del *hau* para volver a su dueño original y los Maori no se basan en el *hau* mismo para castigar la delincuencia económica. Más aun, Mauss confundió diferentes tipos de *hau* que, en la visión de los Maori, son distintos. Su interpretación del *hau* sería, entonces, su “interpretación intelectualizada de éste” (Firth, 1959), el resultado de una “mistificación francesa” y no de una “nativa”, como Lévi-Strauss la definió (1966; cf. también Sahlins, 1972).

Al re-analizar el texto completo de Ranaipiri, Sahlins (1972) llega a la conclusión de que el *hau* es en realidad el producto del regalo, su incremento o interés. De hecho, Sahlins se da cuenta de que el intercambio de objetos de

valor entre personas está precedido y seguido por el relato de la ceremonia del *hau* sobre el sacrificio de los pájaros al bosque, así como por la ceremonia de transmisión de magia. En el *hau* alentador, el sacerdote coloca el *mauri* (es decir, el poder de incrementar la capacidad física del bosque) en el bosque, para que la caza sea abundante. Consecuentemente, algunos de los pájaros capturados se devuelven al bosque a través de una ceremonia celebrada por el sacerdote, quien se los come para poder restaurar la fertilidad del bosque. Según Sahlins, esta ceremonia presenta una estructura triádica similar a aquella del intercambio de objetos de valor entre personas. Esto sería, entonces, un “ejemplo” para Best a fin de poder explicarle mejor por qué algunos pájaros deben ser devueltos al bosque. En la ceremonia de transmisión de magia, Sahlins también ve un intercambio con una estructura tripartita similar. Los comentarios de Best sobre los distintos *hau* maorí sugieren que el *hau* es tanto una cualidad espiritual como un retorno material y que los dos se relacionan.

Los pasajes sobre las ceremonias descritas no son reportados por Mauss, cuyo relato del texto de Ranaipiri presenta una brecha narrativa. Sin embargo, incluso en su versión “truncada”, el pasaje utilizado por Mauss ofrece algunas pistas similares a las de Sahlins, a pesar de ubicarse frecuentemente en notas y fuera del texto principal. En una de estas notas, Mauss explica el *hau* y lo compara con el latín *spiritus*, definido éste como “tanto el viento como el alma y más concretamente (...) el alma y el poder de las cosas inanimadas” (Mauss, 1979). Pero la palabra latina tiene algunos significados relacionados con la vitalidad, la vida y la fecundidad. *Espíritus* también significa “el aliento vital”, “el dador de vida”, “un poder opuesto a la materialidad” (Garzanti Latin Dictionary), atributos que encontramos también en el *hau* definido en palabras de Best como “el principio vital”, cuyos atributos esenciales son la fertilidad y la productividad (Best, 1901, en Sahlins, 1972).

El carácter de “producto añadido” del *hau* se explicita aun más cuando Mauss dice que lo que se devuelve a su dueño original es el “efecto” del *hau*, su producto:

“Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el hau de mi regalo, y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del hau del taonga que recibí de él”(Mauss, 1979).

El *hau*, entonces, es estrictamente asociado con la fertilidad, la productividad y la fecundidad. Poco después, Mauss incluye otra nota para explicar la palabra *utu*, es decir, “pago”. “La palabra *utu* significa satisfacción de quien venga la sangre, satisfacción por toda la compensación, por el pago, por la responsabilidad, etc., y significa también precio. Es una compleja noción que pertenece simultáneamente al ámbito del derecho, de la religión y de la economía” (Mauss, 1979). La noción de *utu* parece ser una “compensación” para alguien que supuestamente ha sido “privado” de algo. El *hau* y el *utu* aparecen entonces como el equivalente Maori del “interés como compensación” que, a su vez, encontramos inherente en la etimología latina de la palabra deuda. Esto, a lo que hay que añadir la obligación de pagar siempre una deuda, empuja al don de Mauss más hacia el lado de la deuda que hacia el lado del “presente”, es decir, del acto gratuito de dar.

En este marco, la intervención de una tercera parte en la transacción, que en realidad se presenta como un imperativo, y que Mauss mismo encuentra “oscuro”, adquiere nueva consistencia. A da algo a B, quien lo transforma en algo más en intercambio con C: debido a que el hau es el producto de lo que C ha dado en pago a B, lo que originalmente fue dado por A, entonces este “incremento” debe darse a su dueño original. Como Sahlins ha observado correctamente, el *hau* entra en la transacción sólo en un segundo momento: si el hau hubiera sido realmente “el espíritu” de la cosa, éste habría aparecido desde el inicio y no en la segunda transacción entre B y C (Sahlins, 1972). Lo cual nos sugiere que la intermediación tiene un rol esencial en la producción del “incremento”.

Godelier ofrece una interpretación un poco diferente de esta transacción triádica (1996). Este autor piensa que los dos extremos del ciclo

(A y C) son los verdaderos dueños de las cosas que han sido intercambiadas: así, hay una verdadera reciprocidad entre ellos. Por el contrario, la parte intermediaria (B) no ha sido nunca la verdadera dueña del objeto que ha recibido y que pasa a C. Sin embargo, B se ha beneficiado de esos objetos y, por lo tanto, está en deuda con A y C. Esto es lo que pasa, según Godelier, en el intercambio kula de pulseras y collares.

“La moralidad de esto, continúa Sahlins, va más allá de la reciprocidad porque ésta es una sociedad en la que las relaciones y las formas de intercambio no contemplan la posibilidad de ganar a expensas de otro. No sólo que los dones deben ser devueltos, sino que los retornos deben darse de manera justa”

De acuerdo a Mauss (1979), el intercambio kula de brazaletes y collares es sólo un momento en el vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones que dirige y engloba la vida económica y civil de los habitantes de las islas Trobriand. El intercambio ceremonial es sólo la culminación de todo un sistema de vida y da una expresión concreta a otras instituciones a las que aglutina. Esto resulta en regalos e intercambios obligatorios entre individuos y grupos pertenecientes a un mismo sistema.

A pesar de que Mauss (1979) define el sistema Troubriand del Kula como “una especie de gran potlatch”, enfatiza la circulación de los objetos y su carácter recíproco. Sin embargo, en el potlatch se relleva la cantidad de lo que se “devuelve”, ya que esto determina el prestigio de las partes que transan. Para Mauss, el potlatch es el mejor ejemplo del fenómeno total de dar. Al tomar prestado de Boas el término potlatch, definido explícitamente como un sistema de deudas que se contraen y que se pagan con interés, Mauss no sólo acepta explícitamente la existencia del “interés”, sino que también la identifica como un elemento clave de estas transacciones (Boas, 1898, en Mauss, 1979). Independientemente de la

exageración o la moderación de las diferentes versiones existentes, el corazón del potlatch – dice Mauss –, lo que lo distingue de otros intercambios contractuales, es precisamente el elemento de usura implícito (Mauss, 1979). La usura, por supuesto, se usa aquí en su significado original como “interés”.

Finalmente, el comentario de Mauss sobre el pasaje de Boas, en la misma nota, no deja duda alguna acerca de la naturaleza real del don: “Modificando los términos de ‘deuda’, ‘pago’, ‘devolución’, ‘préstamo’... y sustituyéndolos por términos como: regalos que se hacen y regalos que se devuelven, términos que por otro lado Boas acaba por utilizar, se tiene una idea exacta de cómo funciona la noción de crédito en el potlatch” (Mauss, 1979).

Más aun, los intercambios potlatch evidencian claramente dos nociones esenciales que definen el don: “las del crédito, el plazo y la del honor” (Mauss, 1979).

No hay duda, entonces, de que el don del que habla Mauss es realmente un préstamo que debe ser pagado con interés. La deuda, entonces, y no el don, es el tema real del Essai).

Esencial al concepto de deuda es la noción de interés sobre el tiempo. Lo que distingue una deuda de cualquier otra forma de intercambio es su naturaleza de contrato en el que las partes acuerdan que lo que se debe pagar en el futuro debe ser mayor que lo que se prestó originalmente, porque el que presta debe ser “compensado” de alguna manera por el tiempo durante el cual se ha “privado” del objeto que fue prestado (Encyclopaedia of Social Sciences). El concepto central de la deuda es, entonces, la idea de que el tiempo “produce” un incremento que crece de acuerdo a su extensión. De esta manera, la deuda establece una relación vertical entre las partes que nunca será “igualada”: la naturaleza misma de la relación de deuda es tal que constantemente mantiene y reproduce la distancia inicial (ya sea económica y/o social) entre las partes.

La importancia del tiempo es enfatizada por Bourdieu (1977) en su debate sobre el don en el contexto de las alianzas matrimoniales. Bourdieu pone énfasis sobre el aspecto político del tiempo, que él considera como cálculo. Así,

el don es un modelo ideal, una “ideología” de intercambio, mientras que la deuda es su realidad, su práctica.

Las derivaciones semánticas de las palabras latinas para “contratos” y “obligación”, a las que Mauss se refiere, van más allá e implican que el que recibe es comprado (*emptus*) por el que da. Aun más, él parece estar en un estado de casi-culpabilidad, de inferioridad espiritual y desigualdad moral, debido al simple hecho de tener/poseer el objeto (Mauss, 1979).

La coincidencia entre deber (de obligación) y deber (de deuda) en el verbo latino *debere*, que se explicó al comienzo de este capítulo, aparece más claramente ahora: el deber se convierte en deuda cuando es una obligación no de dar en la primera instancia, sino de devolver; cuando el “gasto” que la obligación demanda se concibe como una “restitución” y una compensación. No hay deuda sin obligación. Esto es más evidente cuando la deuda se convierte en relación entre un acreedor y un deudor, es decir, cuando se convierte en una institución con reglas jurídicas precisas (cf. Malamoud, 1988).

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, las sociedades donde funciona el don son en realidad sociedades de deuda, moldeadas por la contracción de deudas y su devolución con interés, que debe ser necesariamente pagado para evitar un daño terrible a los que incumplen, incluso la muerte: “Yo te los debo dar a ti (...). Si yo conservara esos taonga podrían causarme daños e incluso la muerte” (Mauss, 1979).

Esta explicación “mágica” es lo que Lévi-Strauss llama la “mistificación nativa” de la que Mauss no pudo escapar. También se encuentra en el centro de la re-interpretación que Sahlins hace del texto de Ranapiri, según el cual el verdadero sentido sería que “el don de alguien no debe ser el capital de otro” (Sahlins, 1972). Retener los bienes podría ser inmoral y por lo tanto peligroso, ya que esto expone al que engaña a ataques justificables. La moralidad de esto, continúa Sahlins, va más allá de la reciprocidad porque ésta es una sociedad en la que las relaciones y las formas de intercambio no contemplan la posibilidad de ganar a

expensas de otro. No sólo que los dones deben ser devueltos, sino que los retornos deben darse de manera justa (Sahlins, 1972). El hau, entonces, sería una especie de “golpe preventivo ideológico en contra de los principios del mercado” (Parry, 1986).

J. Parry ha evidenciado que no hay nada en el discurso de Ranapiri que evidencie un intercambio equilibrado, por lo que concluye que no se puede hablar de un intercambio “sin fines de lucro”. Al contrario, en la ceremonia de “alimento” del bosque, los cazadores devuelven sólo algunos de los pájaros y se quedan con el resto. En cualquier caso, hay una sanción para el que “incumple”, para el que recibe y se queda con el regalo para sí mismo, para el deudor que no paga su deuda. En los siguientes capítulos veremos que esto es verdad tanto para las deudas materiales como para las morales.

“Más que una expresión de dependencia contractual entre individuos o grupos dominantes y deudores inferiores, la deuda es una categoría impregnada tanto de significados espirituales”

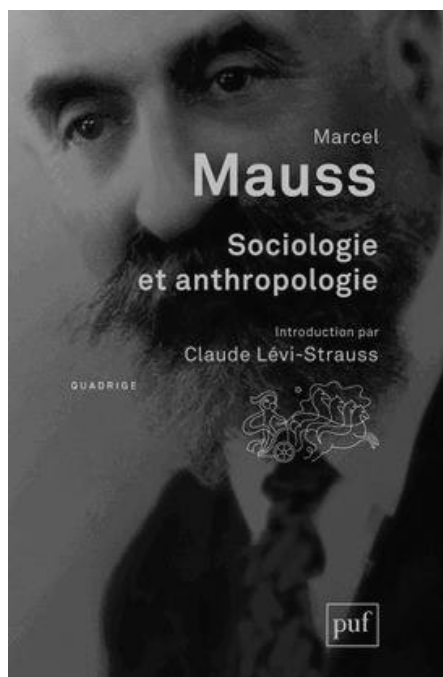
El sistema maussiano de dar no sería “total” si no incluyera la esfera de lo “sobrenatural”. Esta es la cuarta dimensión del ciclo del don, la obligación de devolver a los dioses. Con pocas excepciones (por ejemplo, Gregory, 1980), esta dimensión del don de Mauss ha sido generalmente descuidada por los académicos. Sólo recientemente Godelier (1996) la ha analizado más profundamente, probablemente porque el mismo Mauss restringe su análisis a unas pocas observaciones y sólo para reconocer la importancia que estas transacciones entre los humanos y sus dioses tienen para una teoría global del contrato de sacrificio. El punto más importante es que los sacrificios hechos a los dioses son actos de dar que serán reciprocados (Mauss, 1979). De esta manera, el ciclo de los dones recíprocos se cierra, y vincula a gente e instituciones en compromisos permanentes que articulan la vida humana.

Un énfasis particular en esta cuarta dimensión del don de Mauss se encuentra en el último trabajo de Godelier (1996), en el que el autor critica el estructuralismo de Lévi-Strauss y especialmente la primacía que Lévi-Strauss da a lo simbólico –por lo tanto, al intercambio y a la reciprocidad– sobre lo que Godelier llama lo “mental”, lo “no-contractual”, realidad cronológicamente precedente, y por supuesto más importante que el contrato.

Godelier también llega a la conclusión de que el don de Mauss es de hecho una deuda, pero su definición de deuda no está construida sobre la noción de un intervalo de tiempo, ni sobre el concepto de interés sobre este tiempo. De acuerdo a Godelier, lo que convierte el don en deuda es la posición relativa de las dos partes antes del intercambio. Al utilizar el análisis de Gregory (1980) de los regalos a los dioses y al elaborar sobre la discusión de A. Weiner (1985, 1992) sobre la importancia del objeto que no está en circulación, Godelier analiza la importancia de aquellos objetos que no son intercambiados, y que por esto mismo permiten que el intercambio tenga lugar, y critica el silencio que Lévi-Strauss mantiene acerca de todo lo que en el parentesco es continuidad y no entra en el intercambio (Godelier, 1996). Sobre estas premisas, llega a redefinir el concepto de Weiner de “retener-mientras-se-da” a “retener-para-dar y dar-para-retener”.

Una vez aclarada la relación entre el don de Mauss y la deuda, vale la pena mencionar que la última no puede concebirse como perteneciente sólo al dominio de las relaciones económicas y tratarla exclusivamente como un fenómeno económico, como ha sido hasta ahora el caso. Más que una expresión de dependencia contractual entre individuos o grupos dominantes y deudores inferiores, la deuda es una categoría impregnada tanto de significados espirituales y morales como económicos y legales. Yo argumento que es una noción estructurante, al menos en la sociedad andina que describiré en este trabajo. Como tal, merece el estatuto de categoría analítica y teórica propia.

© Extractos de *Reciprocidad, don y deuda, Capítulo I, Debate de intercambios*, de Emilia Ferraro.



Actualidad de la lectura de Lévi-Strauss del “Ensayo sobre el don” de Marcel Mauss

“Las naciones y los individuos deben saber oponerse sin masacrarse y darse (donarse) sin sacrificarse los unos a los otros, ese es uno de los secretos permanentes de su sabiduría y de su solidaridad”.

Mauss

"En el dominio de la naturaleza sólo se da lo que se recibe; en el dominio de la cultura el individuo recibe siempre más de lo que da, y al mismo tiempo da más de lo que recibe”.

Lévi-Strauss

ELEAZAR CORREA GONZÁLEZ

1. Introducción

El momento histórico es 1950, el autor es el etnólogo y sociólogo francés Marcel Mauss, el tema es el don y el texto es la introducción que hace Lévi-Strauss al conjunto de ensayos integrados en el libro conocido por el título “Sociología y Antropología” de Mauss. El objetivo es en primer lugar resaltar las ideas que Lévi-Strauss desprende del texto donde Mauss habla del don y que tituló: ‘Ensayo sobre el don’ y enseguida, extraer de dichas ideas algunas líneas de pensamiento que permitan diseñar posibilidades de reciprocidad en nuestra sociedad contemporánea.

¿Qué aporta pensar el don —no el altruismo— en un mundo caracterizado por una tendencia a la ruptura del lazo social, por una crisis de lo simbólico, y por acumulación rapaz de los bienes comunes por parte de algunos capitalistas y sus cómplices?, ¿qué ideas se pueden desprender de la lógica del don para diseñar las bases de una política actual orientada por la reciprocidad y la solidaridad humana y social?

Recurro a varios pensadores para articular una respuesta: Mauss como antecedente para pensar en una sociedad solidaria a partir del

don, Lévi-Strauss como el articulador de los argumentos estructurales de la reciprocidad e intercambio y además como el honorado en este coloquio por su obra y sus 100 años, pero Freud y Hegel también se ven convocados de manera breve en este texto, como aquellos que explican la parte de negatividad que subyace a la reciprocidad y también la lógica estructural de la acumulación obsesiva.

La organización del texto comienza con la presentación de algunas ideas de Lévi-Strauss que subyacen a su concepción de intercambio y reciprocidad. Destaco las ideas centrales sobre el don en Mauss, posteriormente inicio una discusión sobre el alcance de dichas ideas para pensar la actualidad social, enseguida, presento una serie de pensamientos de Freud y Hegel que me permiten dimensionar el alcance del don y de la reciprocidad y finalmente, algunas conclusiones.

2. Lévi-Strauss y el intercambio

Lévi-Strauss, después de configurar su propio pensamiento a partir de varias lecturas (entre las cuales figuraban las ideas del lingüista ruso Jakobson, del antropólogo alemán Boas, de los filósofos alemanes Hegel y Marx, del vienés Freud y sobre todo las del etnólogo

francés Marcel Mauss) pasó a darle primacía al lenguaje para entender lo social, pero al lenguaje en su dimensión inconsciente. Con esta perspectiva, fue inevitable la confrontación del antropólogo estructuralista con el psicoanálisis; y lo hizo comenzando por criticar aquella idea de un inconsciente individual. El inconsciente tendría que -según él-, ser explicado desde una perspectiva histórica y no individual, no se trataría del inconsciente como individual sino el inconsciente como social e histórico. Así que más allá de que el deseo, la reproducción y el instinto de vida obedecieran a una función biológica y primitiva del hombre, se trataba de entender al inconsciente y su deseo, desde lo social, la historia y el lenguaje.

De igual manera, las pulsiones sexuales y el complejo de Edipo tendrían que ser explicadas a partir de las diversas formas de lo social y constitutivas estas, de las representaciones simbólicas del mundo. Es decir, aunque reconocía al psicoanálisis el mérito de proponer hipótesis explicativas que vinculaban los comportamientos individuales tanto al inconsciente individual como al fenómeno cultural y colectivo, (como fue el caso del texto *Tótem y Tabú* de Freud), había que explicar los comportamientos permitidos y prohibidos a partir de las leyes sociales y culturales:

“las obligaciones sociales, positivas y negativas, no se explican, ni por su génesis ni por su persistencia, ni por el efecto de las pulsiones o de emociones que reaparecen con las mismas características, en el curso de los siglos y milenios, en los individuos diferentes... los hombres no actúan en tanto miembros del grupo, conformemente a eso que cada uno resiente como individuo; cada hombre vive y experimenta en función de la manera que le es permitido de conducirse”

Es decir, las obligaciones o restricciones sociales que el inconsciente impone no deben explicarse por el efecto de unas pulsiones o emociones absolutamente y permanentemente incambiables, sino por la presencia de los hechos sociales, es decir, por la manera como un hombre experimenta lo permitido o lo interdicto. No es la historia personal sino lo social lo que permite explicar la naturaleza del inconsciente.

Sobre estos antecedentes Lévi-Strauss afirmó que la cultura es un conjunto de elementos, lenguaje, artes, distracciones, creencias, lazos de parentesco... que unen a una sociedad y regulan su armonía. La cultura abarca dos aspectos:

“Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles”.

Lo que es necesario retener es que es la cultura la que con sus normas regula los hechos sociales y concretamente los intercambios. ¿Pero cómo consolidó esta idea? ¿Qué influyó en su interés por la reciprocidad? El breve recorrido que hemos hecho es para ver el trasfondo del intercambio desde la perspectiva de Lévi-Strauss, la cual supone una original visión de la relación entre sociología y psicología, relación iniciada por Mauss la cual ponía el acento no en la conducta individual explicada o descrita desde el mismo individuo sino en una explicación de la conducta individual desde lo social, desde los símbolos de un sistema social, así una conducta como el don, expresa ante todo un hecho social total, es un acto simbólico.

Mauss sin lecturas de Freud, planteó ideas que Lévi-Strauss retomó para articularlas con disciplinas como la lingüística y el psicoanálisis y darle una proyección fundamental al don para entender la estructura de lo social humano y aportando conceptos y principios muy importantes para explicar nuestro mundo contemporáneo.

3. El Don en Mauss y la reciprocidad en Lévi-Strauss

En 1950 Lévi-Strauss escribe el prólogo a *Sociología y Antropología* que integraba varios textos de Mauss, escritos desde 1902 (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*) hasta 1938 (*Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'*). Esta “Introducción a la obra de Marcel Mauss” es el texto que para muchos es el manifiesto estructuralista de Lévi-

Strauss. En él destaca que el ‘Ensayo sobre el don’ es un texto monumental, de una erudición inspirada y de un poder extraordinario, incluso de un carácter ‘revolucionario’ por introducir el carácter simbólico y significativo del don.

“Essai sur le don” [4] es un texto que había aparecido publicado por Mauss por primera vez en la revista *L’Année Sociologique*, en 1924, y publicado como texto en 1925, su título completo es “Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades primitivas”. El tema trata de la universalidad y complejidad de los dones que en ‘teoría son voluntarios’, pero que ‘en realidad son obligatoriamente donados’ y ‘devueltos’ o mejor dicho re-donados. Ahí se distinguen dos tipos de don: agonísticos y no agonísticos. Él se ocupó de los primeros, entre los que se incluyen los dones (equivalentes) y por el otro, los contradones competitivos. De entre los primeros resalta como ejemplo el potlatch de los indígenas Kwakiutl.

El segundo tipo de don, (don no agonístico) (*Prestation totale*) es aquel en donde la gente intercambia sus bienes, servicios ‘equivalentes’ como parte de un conjunto de transacciones dispersas en el tiempo y en el espacio. Sobre este tipo de don, Mauss no escribe nada más que la idea de un dualismo que hay en la sociedad, es decir, dos mitades que intercambian. Y esto fue lo que le interesó de manera particular a Lévi-Strauss, los intercambios de dones equivalentes. Intercambio que da cuenta de una interacción entre dos personas y que constituye un lenguaje que puede ser descifrado como cualquier otro lenguaje. En este tipo de don se basó para explicar las relaciones de parentesco, para decir que lo primero es la alianza, es eso lo que asegura el intercambio de mujeres entre los hombres por los hombres.

Mientras el etnólogo Marcel Mauss se había lanzado a investigar una problemática social, a saber, el fenómeno de los intercambios bajo la figura del don, al mismo tiempo, enunciaba los hilos que iban de la sociología a la psicología; por su parte Lévi-Strauss fue quien avanzó la idea de la existencia de una estructura simbólica que incluye lo social y lo psíquico individual a partir de lo que Mauss había identificado como

“fenómenos sociales ‘totales’” cuyo carácter común y específico de tales fenómenos sería para aquel, el inconsciente.

Si Mauss desde 1902 se anticipaba a muchos en ver en la magia ciertos ‘fenómenos semejantes a los del lenguaje’, también hacía lo suyo Lévi-Strauss en 1950 quien enunciaba que la magia y los fenómenos mentales tienen que ver con la estructura: “los fenómenos que condicionan la vida mental y determinan sus formas más elementales, se sitúan en la base del pensamiento inconsciente”. Por estas ideas que Lévi-Strauss reconocía, se preguntaba cómo Mauss no había escrito más que un ensayo o fragmento de lo que pudo haber devenido el *novum organum* de las ciencias sociales, y es que en efecto, él reconocía además en los trabajos de Mauss “en ciertos dominios esenciales tales como el parentesco, la analogía con el lenguaje [...] han podido permitir descubrir las reglas precisas según las cuales se forman, en cualquier sociedad, ciclos de reciprocidad...”, de esta manera, mientras Durkheim se había preocupado por hacer abstracciones de hechos sociales desligados de su contexto y buscando las estadísticas del suicidio, Mauss, su sobrino, por su parte investigaba ‘hechos sociales totales’ como el don.

Lévi-Strauss aprendió de Mauss y con ayuda de la lingüística estructural esas ‘reglas de reciprocidad’, por lo cual no nos sorprende que él destaque la importancia del intercambio, el don pasa a ser una expresión de los intercambios, y es eso lo que quizás Lévi-Strauss esperaba de Mauss y que él mismo decidió continuar. Encontró una ‘certeza lógica’ sobre el don en el texto de Mauss y por ahí continuó su camino pero por la vía del intercambio o de la estructura, cuya noción dice Lévi-Strauss sólo se relaciona a la realidad empírica en tanto que de ella se desprenden como modelo construido. (“Le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d’après celle-ci”).

La importancia del don para Lévi-Strauss, entendida como intercambio fue tal que a la prohibición del incesto, -interdicción que subyace al intercambio- le llamó “la regla del

don por excelencia”, y decir esto es reconocer que su tesis supone las de su predecesor y maestro, saldó así su deuda con Mauss quien había visto en el don, más allá del intercambio de cosas, la circulación de símbolos, “el carácter relacional del pensamiento simbólico” escribía Lévi-Strauss. Este, revaloró el carácter simbólico del intercambio a partir de “inspirarse en el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden ser asimilados al lenguaje”, y así leyó el don, el intercambio y la reciprocidad: como una lógica simbólica que resume las leyes del lenguaje.

Para Lévi-Strauss fue fundamental el tema del intercambio. En *Las Estructuras Elementales del Parentesco* expone los principios que fundan y organizan las leyes del mismo, aparece la noción de estructura como sistema de relaciones, y la reflexión sobre el pasaje de la naturaleza a la cultura, esta última considerada en una dimensión económica: intercambio de bienes materiales, mujeres y signos. Intercambio marcado siempre por los símbolos.

En este texto incluye un capítulo titulado: “El principio de reciprocidad”, y esta importancia que Lévi-Strauss daba a la reciprocidad en las sociedades encontraba un antecedente en Durkheim, pero quien no la consideró como una categoría central ni fundamental, como si lo hizo Mauss. Este, al inició de su Ensayo precisaba el rumbo de su proyecto de trabajo entre los indios del noroeste americano y los aborígenes de las islas Trobriand en el Pacífico: “las transacciones (transactions) humanas en las sociedades cercanas a las nuestras o que recientemente nos han precedido... describiremos las fenómenos de intercambio [échange] y de contrato”. El intercambio, escribía Mauss, comienza mediante la práctica ceremonial del don, la cual obliga a los participantes que reciben los regalos a realizar otra fiesta en la que se retribuirá ampliamente lo recibido. El don pone en juego no tanto el valor del objeto sino sobre todo su circulación. El don pone en circulación dones, antes que cosas. Es un acto que propicia la circulación de otros dones.

Mauss señaló que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto

en forma de transacciones sino como dones recíprocos, “no son los individuos sino las colectividades que se obligan mutuamente” a intercambiar ‘cosas útiles económicamente’. Intercambio que además tiene el carácter de ser individualmente voluntario aunque se insiste en el carácter obligatorio o de lo contrario habría guerra.

Un elemento esencial del don en el que insiste Mauss es el hecho de que el que dona, obliga al que recibe a responder con un don también. Existe así una obligación de donar, otra de recibir y otra de re-donar. Una ‘teoría de una obligación’ es perfilada por Mauss en la práctica del don, también llamada en su texto ‘Institution de la prestation total’ y que la ejemplifica en la experiencia del Potlatch. No se trata de devolver lo que se recibió, existen ‘tres obligaciones’: donar, recibir y redonar. Mauss pone el acento en la ‘obligación de recibir’, ya que en las cosas donadas hay ‘algo de la esencia espiritual de la persona’ que dona, la cosa misma lleva el alma, y no aceptar es una ofensa, como también no redonar –de la parte de quien recibe- implica asumir las consecuencias tanto de la guerra como de los efectos mágicos y religiosos (un pecado) de la cosa donada que incluso dichos efectos pueden ser peligrosos y mortales.

Mauss insiste en el carácter de ‘estar forzado’ a la práctica del don, se trata de una institución, en el sentido de expresar un ‘régimen social, una mentalidad definida’ un ‘hecho social total’. Está en Mauss presente la idea de que un acto como el don, es un acto que no debe reducirse a un acto individual sino que es la expresión de una norma social. En la base se trata de un hecho social que se encarna en una experiencia individual y antropológica, y un hecho social no hace referencia a un hecho colectivo sino a un hecho que tiene historia, tradición, lenguaje, costumbres, un hecho social está siempre cargado de pasado. Es hecho social total porque todos los tipos de instituciones, religiosas, legales, morales y económicas, encuentran expresión simultánea en él, es más, el don es un hecho “que pone en movimiento... la totalidad de la sociedad y sus instituciones”, otra forma de decirlo es que el don y los fenómenos del intercambio son

considerados por Mauss como actos jurídicos, económicos, religiosos, estéticos, morfológicos.

Fueron seguramente estas ideas que hemos retomado del texto de Mauss sobre las que Lévi-Strauss se lanzó a afirmar que “la prueba de lo social no puede ser otra que lo mental”, idea que conlleva otra, para que lo social tenga una expresión en lo mental individual se requiere pensar en una estructura, de esta manera aparece el inconsciente como una estructura, así, el inconsciente es lo que le da la estructura a los hechos sociales totales tales como el don o el intercambio, el inconsciente sería como la bisagra de una puerta, uno de los elementos que su funcionamiento deviene interdependiente en tanto constituyen una estructura, Lévi-Strauss lo enunció así: “el inconsciente sería el término mediador entre yo y el otro”. El inconsciente sería el vínculo estrecho entre lo social y lo individual y permite comprender el don como un hecho social que sólo se comprende en su totalidad, digamos, en sus tres obligaciones como una estructura.

Es necesario tener presente que el don es un concepto que parte de la abstracción de lo que sucede en una relación social concreta en donde existe un objeto material que circula de un individuo a otro o de un grupo a otro. Don es una ‘expresión de la relación existente’. Comprender tal relación a partir del don es suponer un “sistema simbólico”, así, el don es un intercambio que tiene una lógica simbólica, lo que se intercambian son símbolos, y ese es el verdadero carácter del don, y el elemento revolucionario que Mauss supo comprender.

Pero este carácter simbólico no debería conducirnos rápidamente a una sociología simbólica o a un simbolismo social, sino que tenemos que entender que el sistema del don (en sus tres momentos y tres obligaciones: donar-recibir-redonar, o don y contra-don como también se le suele llamar) en tanto supone la lógica del lenguaje, el don implica que lo que se dona son símbolos y no lo que ellos simbolizan, es decir, significados, ya que “el significante precede y determina el significado”. En tanto lo que se intercambian son significantes y estos son propios al orden del lenguaje, estamos en condiciones de formular que el don es fundamentalmente simbólico, y

esto tiene una consecuencia en la concepción del principio de intercambio en el seno de la cultura. Lévi-Strauss concibe ahí un desequilibrio estructural: “En el dominio de la naturaleza sólo se da lo que se recibe; en el dominio de la cultura el individuo recibe siempre más de lo que da, y al mismo tiempo da más de lo que recibe”. Esta idea tendrá una fuerte influencia en el pensamiento de Lacan quien radicalizará esta idea en la experiencia del amor, señalando que:

“Lo que interviene en la relación de amor, lo que se pide como signo de amor, es siempre algo que sólo vale como signo y como ninguna otra cosa (...) No hay mayor don posible, mayor signo de amor que el don de lo que no se tiene (...) pues lo que establece la relación de amor es que el don se da, digámoslo así, por nada”

Sólo queremos resaltar que para Lacan la concepción del don muestra entre muchas otras ideas muy importantes y fundamentales para la clínica, que el amor es la experiencia donde se puede evidenciar el carácter radicalmente simbólico del don, en tanto aparece bajo el principio de la gratuidad, pues ahí de lo que se trata prácticamente es que se da o dona algo de forma gratuita, sin esperar nada, pero si perdiendo mucho.

El don es pérdida, dar algo de lo mucho o poco que se tiene no es don sino pasa por el sacrificio. Donar no es dar lo que se tiene, sino justo aquello que no se tiene, es decir que le falta al sujeto y que tiene que exigirse más de si mismo, endeudarse consigo mismo. Lacan lo dice así: “tras [de] lo que se da, está todo lo que le falta [al sujeto]”, (“c’est pour autant qu’un Sujet donne quelque chose d’une façon gratuite, que pour autant que derrière ce qu’il donne il a tout ce qui lui manque”), y por eso mismo, tiene que sacrificar algo más. No hay entonces don si no hay un sacrificio, no hay don sin pérdida para aquel que da. Si en la relación amorosa no hay sacrificio del otro, no vale como signo. Pero aun a pesar de su valor de signo no significa que la relación amorosa esté garantizada. ¡Terrible desequilibrio estructural, buen reto!

Permítaseme dar algunos ejemplos cotidianos, sobre por qué se afirma que el don es dar lo que no se tiene, y que en el amor se da hasta lo que no se tiene. En las canciones se expresa de esta manera: "...Si te he dado todo lo que tengo, hasta quedar en deuda conmigo mismo, y todavía preguntas si te quiero...", el sujeto sabe que da más de aquello que tiene, que comete excesos en su constante dar y frente a los cuales poco puede hacer. Otra canción expresa esta situación así: "...Estoy estacionado en los fracasos, y hoy voy a remediar la situación, será que siempre he dado demasiado, y en el exceso siempre salgo dañado...". Excesos que muestran el sacrificio y que junto con el daño hay un goce en el sujeto. Esta misma situación pero dicho en otros términos es aquella que el artista intuye desde algún punto de su ser que: "... lo que te falta, te abandona menos...".

En otras palabras, el don, en el fondo, en su forma negativa, expresa la falta que subyace a lo que se da, esa falta es el enigma y el motor del mayor don y por ello mismo, probablemente el don que puede causar una relación más 'estrecha y eficaz' entre DOS sujetos. Se trata entonces de pensar a la relación sostenida en la falta recíproca. Es en este sentido que el desequilibrio estructural del intercambio anunciado por Lévi-Strauss aparece en Lacan además de desequilibrio, como un intercambio entre DOS sostenido en la falta, lo social y su relación con un tercero en la política, parece tener entonces otras implicaciones, es decir, el don como un fenómeno político-social y no sólo entre dos personas, obliga a incluir otras coordenadas teóricas.

4. Discusión de la importancia del don y la reciprocidad en las sociedades contemporáneas

Es el momento de señalar la importancia de la preocupación por el tema del don, sobre su importancia, sobre la enseñanza que nos aporta, el alcance que tiene para comprender la subjetividad de nuestra época y de nuestras sociedades. De hecho ese fue el interés inicial de Mauss, no fue acercarse a sociedades que no tuviesen nada que ver con las sociedades contemporáneas, sino que su exigencia fue encontrar respuestas a "algunos problemas que

supone la crisis de nuestro derecho y la crisis de nuestra economía", pero aun más, en sus conclusiones respecto de las sociedades actuales insiste en revertir el 'egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes' y reencontrar una revolución que implica no un 'exceso de generosidad ni comunismo' sino una reestructuración del derecho y la 'moral grupal eterna' que está en el seno de toda sociedad. Él insistió en que "la sociedad quiere reencontrar la célula social, [...] donde se mezclan los sentimientos de derechos, sentimientos puros: de caridad, de 'servicio social', de solidaridad". He ahí la preocupación de Mauss no sólo por sociedades primitivas, ni por una práctica particular, sino que el don supone la estructura social de lo humano que tiene un alcance en las leyes y en la vida política de las sociedades contemporáneas, es decir en todas aquellas instituciones culturales que aseguran la convivencia humana.

Si el don le interesó a Mauss y a Lévi-Strauss fue porque en esa práctica desarrollada en Melanesia o en Polinesia ellos encontraron - cada uno desde un tiempo y una posición diferente- la coherencia de diferentes sistemas sociales, pensaron sobre los elementos lógicos de dichos sistemas desde la idea de una unidad, por ejemplo el don, cuya unidad supone donar-recibir-redonar. A partir de esta idea, argumentaron la idea de una estructura, una idea que suponían podían aplicar para entender a la sociedad moderna. Lo más importante es que hicieron del don un paradigma de la vida social, o través del don se buscó "alcanzar un fundamento coherente desde un punto de vista lógico".

El don sirvió para la sociología y la antropología y- quizás para otras disciplinas también- como el performador arquetípico, es decir el modelo o la matriz simbólica universal de la alianza entre los individuos y entre los grupos. Partieron del don para hacer teoría social del vínculo y lo proyectaron en una dimensión macrosocial, universal, y eso no es una cosa simple, tiene infinitas implicaciones. Por mencionar sólo alguna, está el proyecto actual de Alain Caillé que pretende llevarlo hasta la dimensión macrosociológica de la política, una versión interesante del don llevada

a la política, pero claro, las críticas no se hacen esperar:

“Caillé purifica el don de sus partes malditas, él sustrae al don de la economía general de la disipación del excedente de derivación señalada por Bataille, para reciclarlo como fundamento de la lógica edificante y voluntarista de la asociación y de lo político”.

Podemos percatarnos de lo resbaladizo que es el problema o el enigma del don, uno de los riesgos principales me parece que es hacer del don una suerte de práctica donde no hay pérdida, donde habría una perfecta armonía que expresaría una supuesta bondad natural del hombre o de las sociedades primitivas, pero no, Mauss encontró en su investigación y plasmó en sus conclusiones no sólo la lógica de un hecho social total en su dimensión positiva, sino también insistió en dimensión, digamos, ‘maldita’ del don. Es decir, que en el don – como lo constató en el caso de la comunidad de los Trobriand- no se trata de un “intercambio puramente libre y gratuito, pero tampoco de la producción y del intercambio únicamente interesados por su utilidad, se trata de una suerte de híbrido”, en el don se trata de una alianza de donde se saca un provecho (‘alliance profitable’), hay un interés de poder sobre los otros, poseerlos, transformarlos en mercancías o en servicios o que en su momento devienen monedas, incluso hasta poder pensar en una circulación arcaica de las riquezas.

El don supone una jerarquía, a través de él se expresaría una superioridad social de unos sobre otros. Pero conviene recordar que Mauss distinguió sin dificultad la lógica del don de aquella lógica del capitalismo, en el primer caso, la riqueza es un medio de prestigio, en el segundo, un medio para la utilidad y de interés. El don para Mauss supone una economía por la circulación de las riquezas, pero es una economía ‘relativamente amorfa y desinteresada’ a diferencia de la ‘economía individual y del puro interés, gobernada por el racionalismo económico’.

Y en efecto, hoy vivimos bajo la lógica de tal racionalismo económico. Dos lógicas están en la discusión, dos realidades y dos épocas diferentes. El problema es complejo, pues si

bien el don tenía una lógica en una sociedad y en un tiempo específico, no creemos que sea tan sencillo intentar establecer un paralelo en nuestra sociedad y promoverlo de una manera simple, pues un riesgo es despojar la estructura del don de su originalidad, intentar ‘purificarlo’ conduce a una lógica y estructura diferente, quizás a un altruismo o benevolencia que no escapan a otros intereses o a una lógica sacrificial.

“Mauss trató el problema del don, su carácter simbólico y obligatorio sirvió de plataforma para el impulso de muchas disciplinas, Lévi-Strauss insistió en su carácter estructural y cultural, pero centrándose en el desequilibrio estructural inherente al principio de intercambio en la cultura. De los dos resulta la idea de que el principio del lazo social se constituye en el intercambio simbólico.”

En todo caso, habría que ir comenzando por distinguir la significación que han adquirido las palabras o términos como don, donador, donatario... en el derecho occidental actual. Ya no podemos hacernos para nuestras sociedades aquella pregunta que Mauss hacía “¿qué es eso que hace que en todas las sociedades, en tantas épocas y en contextos diferentes, los individuos y/o los grupos se sienten obligados no solamente a donar o cuando se les dona, de recibir, sino también se sienten obligados, cuando han recibido de redonar por lo que han recibido -sea la misma cosa o su equivalente- sea algo más o mejor?”, a diferencia de Mauss nosotros requerimos no sólo esa pregunta sino también muchas más, pues tenemos una nueva subjetividad.

En nuestras sociedades no se practica más el don, pero sí apenas otras formas de intercambio, pero la tendencia a caracterizar el mundo moderno es con la bandera del individualismo. El sacrificio implícito en la reciprocidad del don en las sociedades arcaicas y tradicionales suponía no un hecho contingente sino un hecho que obedecía a una

lógica institucional y que hoy en las sociedades bajo el régimen de la modernidad es difuminado. La generalización del poder y del dinero así como el desarrollo del Estado abstracto han contribuido fuertemente a transformar o aun a pervertir el sentido del don y de la deuda.

Y si bien el don no tiene lugar en nuestra sociedad de manera generalizada, si se practica en el orden de lo privado, y si no es de manera generalizada como antaño, si adquiere nuevas formas, sobre todo una forma de intercambio aunque no siempre sea recíproco, es decir, el don se presenta en la sociedad individualista pero bajo la forma de su negación, así, en tanto al don se le espera y se le añora, al mismo tiempo se le afirma.

No porque no se practique como lo observó Mauss, no me parece arriesgado afirmar que los sujetos hoy viven más que la dimensión del don y del intercambio, viven en el sacrificio continuo. Podría incluso decir que la acumulación de la riqueza, rompió la posibilidad del don, dando salida a una cultura sacrificial y cerrando así, a través de los sacrificios, la insaciable voracidad de un gran Otro, que exige consumo e impone sus ideales.

La reflexión sobre la importancia del don nos aporta para pensar la lógica actual de nuestra sociedad, no con un afán de nostalgia del don, o de una promoción confortable como se hace hoy en día llegando incluso a confundirlo con la caridad, se trata más bien de restituir no el don mismo sino su proyección. Quizás convenga insistir en la reflexión de los hilos subjetivos del don que nos ayuden a construir una nueva subjetividad como resistencia o alternativa frente a esa lógica del individualismo y de la voracidad de clases políticas y de élites burguesas.

Insistir en la importancia del don es insistir en la estructura que le subyace, y eso implica encontrarse con la dimensión del sacrificio. Es gracias a Freud pues es él quien hizo notar la dimensión de la culpa, de la deuda originaria y mítica de todo sujeto con respecto a los padres. Lacan acentúa y redimensiona la deuda como deuda simbólica con relación al lenguaje y que pone al sujeto en los desfiladeros del sacrificio.

En breve, el don nos permite encontrar en su base, la dimensión humana de la deuda, del pacto y del sacrificio.

5. Hegel, Freud y Mauss

En nuestra reflexión sobre el don queremos convocar a las figuras hegelianas del Amo y del esclavo. Si para Mauss la estructura del don da cuenta de la organización de la sociedad, para Hegel la organización social está dominada por la lucha entre el amo y el esclavo. Si pensamos el don maussiano en la lógica hegeliana muchas sorpresas pueden aparecer.

La lógica del amo consiste en su tendencia a captar y poseer en el esclavo ese objeto que lo hace un semejante (aunque su posición sea disimétrica), a saber, se trata en términos de Marx de la plusvalía. Los que están en posición de amos han dispuesto una sociedad en ciertas condiciones estructurales así como ciertas condiciones materiales de vida para los esclavos, donde los amos se mantienen apropiándose y privatizando la plusvalía, ese objeto que le pertenece al esclavo; y no sólo eso, los amos además construyen ‘su sociedad aparte’, los bienes que se podían considerar ‘comunes’ tales como la salud, la educación, el trabajo, la cultura, etc. ya no son un bien común:

“La sociedad de los amos es una sociedad muy particular porque en ella ya no hay bien común; entre los amos sólo hay competencia, ya no hay solidaridad, no hay reconocimiento del otro como semejante y, para esta sociedad de amos, ya no hay ley. Por otra parte, están los excluidos, los excluidos de la comunidad, los excluidos de lo que era un bien público, es decir, aquellos cuya humanidad es denegada” [30].

Esta disposición de la sociedad, ha encontrado en la historias, distintas formas de resolver dicha disimetría, Melman considera que en la lengua –entendida como un bien común- se pudo crear un espacio en el que a través de ella todos los sujetos fuesen semejantes e idénticos. Quizás con esta idea, podamos suponer la idea de que Mauss encontró en el don, en la circulación de bienes y riquezas una suerte de reciprocidad y generosidad común; es decir, la lengua como la

práctica del don garantizarían una humanidad compartida, una semejanza e identidad. Sin embargo habría razones actuales suficientes para mostrar lo contrario, y es en algunas ideas de Lacan donde encontramos el argumento. Lengua y don son dos prácticas que no escapan al análisis de lo que Lacan denominó Discurso.

Lengua y don son dos formas sociales y humanas que establecen una forma de vínculo social y posicionamiento subjetivo, vínculos o posiciones de donde el sujeto no puede liberarse fácilmente. Es decir, en lo que respecta al don maussiano –desde una lectura apoyada en ideas psicoanalíticas- era la puesta en práctica de un discurso de amos, de una ley que aseguraba un orden social, la cohesión de determinado sistema social. Desde esa lectura me es posible también abordar el individualismo actual como efecto de un discurso capitalista que promueve otro tipo de ‘intercambio’ o mejor dicho de relación mercantil.

Pensar a la sociedad a partir de las figuras hegelianas me parece que reduce el alcance que pueda tener todo proyecto político de reciprocidad social, de economía solidaria e incluso de democracia, el don maussiano respondió a una época con el Otro de su época, con sus amos que exigían sacrificios y goce, pero que era un Otro que se ganaba el respeto, quizás les vaya bien la palabra filantropía. Los amos modernos igualmente siguen exigiendo dones pero que en realidad se trata más bien de un altruismo que se regocija en el narcisismo. Y muchas son sus formas modernas: caridad, sponsoring, patronatos, una solidaridad partidista o un populismo, el chantaje televisivo que promueven con sus ‘ayudas humanitarias’, el teletón vinculado a la perversión de los sentimientos, las donaciones en cifras y records, sacrificios. Se trata todo ello de la exigencia del sacrificio de un goce que asegure la disposición de la sociedad en los términos que ellos lo deciden, la del sometimiento de los esclavos. Estos amos son patéticos y rapaces.

Ahora bien, esta organización social supone a nivel de cada sujeto la pérdida originaria de un objeto primario y una búsqueda eterna de objetos ulteriormente fabricados; amos y esclavos tras la búsqueda y la apropiación del

objeto perdido, pero también la del objeto plusvalía.

Llegamos a la idea de que el don no puede pensarse sin la lógica maussiana, sin la estructura levistraussiana, pero tampoco podemos eludir en tal reflexión, el hecho de que la sociedad está organizada en amos y esclavos. Tampoco podemos hacer de lado, que la condición de ser sujeto supone una pérdida, si en lo que concierne al sujeto, no hay pérdida no habrá intercambio social, no habría en nuestra organización psíquica la pasión por los objetos que nos caracteriza como humanos, la pérdida es desde donde se puede organizar el deseo, y el deseo no tiene lugar sino es una red de deseos humanos. La pérdida es también condición para que tenga lugar los intercambios y/o la lógica del don.

Sobre la pérdida, -entendida como un proceso psíquico que tiene lugar en la constitución del sujeto-, Freud decía que la condición para que tenga lugar la realidad social en el bebé (la prueba de realidad) es que se hayan perdido los objetos que anteriormente habían aportado una satisfacción real. La necesidad de la pérdida del objeto primario es la condición de que el sujeto se lance a una búsqueda posterior de objetos, esa búsqueda es lo que organiza tanto al deseo como a la inteligencia. Un niño que no ha perdido dicho objeto originario no podrá organizar ni su inteligencia ni su deseo. Mas que el objeto es la falta de objeto lo que estará en la causa de la búsqueda del objeto perdido que se pretende reencontrar.

La figura del amo sabe bien capitalizar dicha búsqueda del objeto con su propuesta infinita de objetos gadgets y/o fetiches, asegurando así su posición de dominio; y mientras el esclavo queda atrapado en toda suerte de lógicas de intercambios, el amo busca apropiarse de ese objeto del esclavo (la plusvalía). El esclavo se mueve por los objetos que comandan su deseo, su falta y su búsqueda, el esclavo en esta búsqueda crea y produce siempre nuevos objetos: productos, cosas y saberes. El amo se mueve por la lógica de acumular dichos objetos y la plusvalía, Melman escribe:

“Él [esclavo] sabe cómo transformar la materia, él sabe cultivar la tierra, él sabe construir. Por lo tanto este objeto es también el del saber, del cual se quiere apropiarse el amo. Se dirá entonces: si el valor está del lado del esclavo, incluido el saber, ¿tiene el amo algún valor? Hay diversos tipos de amo. No siempre fueron los mismos. Había amos antes del desarrollo del capitalismo que lo único que poseían era el haber acaparado las insignias de la dignidad humana. En ocasiones hasta eran pobres. Pero habían acaparado la insignia de la dignidad humana y por esa razón, sin duda, el siervo llegaba a respetarlo. El amo capitalista es muy diferente: se burla de la dignidad humana, ya no la necesita para ser un amo, le basta con haber acumulado todos esos objetos que constituyen el capital. ¿Por qué obedece el esclavo? ¡Porque necesita vivir! Y digo también: ¿Qué le queda? ¿Qué puede inventar?”

Con esta larga cita, Melman muestra la difícil tarea que le queda al esclavo, el reto que tiene de mantener una lucha, de exigir un reconocimiento, de reinstaurar un nuevo pacto simbólico, de rebelarse contra todo sometimiento. No es por la vía de la ética del sacrificio que supone un altruismo narcisista, sino por la vía del don donde se comparte, y desde donde habría quizás una salida para inventar algo, quizás la idea del don en toda su dimensión radical y subversiva. La cual se trataría de una vía, que a mi parecer tiene lugar en la clínica psicoanalítica, y que consistiría en donar nuevas palabras, palabras malditas, ese chiste, grosería o esa maldición donde no se distingue de la poesía que libera y nos reinventa, nuevos significantes para la lucha y la esperanza. Esto en teoría parece posible, pues finalmente nuestra condición humana es la de ser sujetos que no quedamos completamente atrapados en la malla de significantes o estructura simbólica, y he ahí nuestro carácter de siempre estar proyectándonos en un futuro. Y si no es por esa vía de la sesión psicoanalítica, al menos se puede pensar en otra vía, que es la construir un proyecto de sociedad guiado por el principio de la reciprocidad, o quizás del compartir.

Lévi-Strauss no sólo nos compartió su pensamiento, sino también la desesperación y la

tristeza, que no solo la expresó en su libro de ‘Tristes trópicos’ y ‘El Hombre Desnudo’, sino también a sus 97 años cuando dice “Lo que yo constato... es que la especie humana vive una suerte de régimen de envenenamiento interno... yo me refiero a este presente y a este mundo en el cual estoy terminando mi existencia”. Él nos compartió que se puede vivir pero no sólo esperando, porque el esperar es la muerte, no se trata de vivir para esperar algo, sino porque hay algo que hacer, ya que lo contrario de la esperanza no es la tristeza sino el ánimo, el tener el coraje, la determinación.

6. Conclusión

Mauss trató el problema del don, su carácter simbólico y obligatorio sirvió de plataforma para el impulso de muchas disciplinas, Lévi-Strauss insistió en su carácter estructural y cultural, pero centrándose en el desequilibrio estructural inherente al principio de intercambio en la cultura. De los dos resulta la idea de que el principio del lazo social se constituye en el intercambio simbólico.

De tal aproximación varias lecturas se desprenden, una de ellas ha insistido en ver en el intercambio de los bienes un medio eficaz de resolver el antagonismo fundamental que hay en la sociedad, idea nada sencilla cuando uno se lanza a conciliar tal idea con algunas hipótesis centrales en las perspectivas teóricas de Hegel y Freud.

Tarea compleja, pero nuestra realidad social se ve amenazada en su existencia y exige transformaciones pues los anteriores significantes amos han desaparecido para dejar lugar a otro signifiante que es ese de lo útil: es necesario que algo sirva y deje ganancia, que el beneficio sea mayor al costo, en breve al imperio de las relaciones utilitarias y mercantiles. El reto es no sólo de pensar al don como un modelo de comunicación o como un modelo utópico, pasado, sino como un elemento constituyente de la sociabilidad primaria, es decir, el eje alrededor del cual se levanta y sostiene el vínculo social al interior de cada comunidad o sociedad.



Afinidades entre Mauss y Bourdieu sobre el don

Este breve texto tiene el propósito de presentar algunas notas de lecturas ligadas a las afinidades sociológicas del concepto de don de Marcel Mauss y el de capital simbólico de Pierre Bourdieu. El trayecto que va desde la elaboración del primero hasta el segundo recorre momentos cruciales de las obras de ambos autores, de las ciencias sociales francesas y, sobre todo, permite situar la continuidad entre estos dos sociólogos. Organizo el texto de la siguiente manera. En primer lugar, me detengo brevemente a mostrar ciertos indicios del interés de Bourdieu por la obra de Mauss, en segundo lugar, indago la afinidad entre el concepto de don y el de capital simbólico a través del hilo conductor del rol del elemento agonístico en ambos.

ARIEL WILKIS

En el medio local- me refiero principalmente a los sociólogos argentinos pero pueden ser extensivas estas notas a otros campos académicos- la obra de Mauss es poco conocida¹. Su texto más celebre, “El ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas”, no suele ser parte de la bibliografía con la que se forman los estudiantes de grado y de postgrado. Se argumenta que el desconocimiento de su obra es fruto de la sombra que su tío y mentor intelectual, Emile Durkheim, irradió sobre su carrera. De aquí que se lo considere a Mauss un continuador de su legado, pero sin producir ninguna innovación que le de entidad propia como un sociólogo original. Otra serie de argumentos sobre las dificultades de acceder al pensamiento de Mauss destaca el carácter disperso y fragmentario de su obra. Recordemos que no publicó ningún libro en vida y la mayoría de sus textos son “ensayos”, “notas”, “reseñas”. Su tesis de doctorado sobre la plegaria no fue finalizada. Mauss habla en estos términos sobre este estado de su obra “Mi trabajo publicado se halla algo fragmentado. No creo demasiado en los sistemas científicos y jamás he creído necesario expresar más que verdades parciales.” (Mauss, 1998)

Las fuentes de donde abreva la sociología de Pierre Bourdieu son múltiples: desde la sociología clásica como Weber, Durkheim o Marx, pasando por la fenomenología (Husserl y Merleau Ponty), Spinoza, Nietzsche, Bachelard, Wittgenstein, entre otros. Mauss aparece rara vez mencionado. Sin embargo, Pierre Bourdieu ha tenido un rol decisivo para promocionar la obra de Marcel Mauss. Este vínculo lo encuadra en el proyecto más amplio de Pierre Bourdieu y su empresa sociológica. Esta comprende, entre otras actividades, la traducción de autores inéditos al francés (p.e Erving Goffman), la creación de una revista, la dirección de un centro de investigaciones, todos elementos que conforman la constelación- Pierre Bourdieu dentro del campo académico francés. Una serie de indicios me gustaría destacar al respecto. Victor Karady es un sociólogo ligado al Centre de Sociologie Européenne⁴ y a la persona de Pierre Bourdieu. El fue quien en el año 1968 compiló las Obras Completas de Marcel Mauss en la colección dirigida por Pierre Bourdieu (colección “Le sens Commun” en Editions de Minuit). El texto introductorio escrito por Karady⁶ está marcado por tópicos bourdesianos: la noción de campo intelectual, la crítica a la idea del intelectual como creador de una obra. Para Karady la publicación de Sociología y

Antropología bajo el impulso de George Gurevitch y Claude Lévi-Strauss debe ser interpretada en función del estado del campo intelectual. La selección de textos publicada en 1950 representa un intento de escindir a Mauss de Durkheim. Desde este punto de vista, la publicación de trabajos como “El ensayo” “suponía reintroducir y rehabilitar la enseñanzas de la Escuela Sociológica bajo los aspectos más favorables del gusto de la época. En el clima anti-positivista de 1950 Mauss era ‘mejor compañía’ que Durkheim” (Karady, 1970). La edición y publicación de las Obras Completas, por su parte, inscriben a Mauss como uno de los más importantes representantes de la escuela sociológica francesa y en sintonía con el proyecto científico de Durkheim. Karady cierra su trabajo introductorio mencionando, entre otros agradecimiento, a Bourdieu y sus aportes cruciales para organizar la compilación: “Mi trabajo se ha beneficiado en todas sus fases - bajo la forma de una ayuda amistosa- de la vigilancia erudita de Pierre Bourdieu quien dirige la colección. Estos volúmenes le deben mucho más de lo que yo pueda decir.” En la reconstrucción de estos vínculos me gustaría reseñar otro indicio. En el año 1997 se realiza un coloquio en el Collège de France en homenaje a Marcel Mauss. Pierre Bourdieu pronuncia una breve conferencia basada en algunos comentarios sobre citas de la obra de Mauss. Aunque no menciona “El ensayo”, sin embargo, su lectura responde a quien reconoce en su propia producción sociológica la continuación de la del sociólogo homenajeado. La exposición se divide en cuatro partes agrupando las citas de las obras de Mauss (sobre el método y el objeto de la sociología; sobre la práctica y la lógica de la práctica; el homo academicus y la Sociología: una ciencia rigurosa y comprometida). En un párrafo esclarecedor sobre esta exposición y de su relación con el legado maussiano, Bourdieu comenta: “La lectura que voy a hacer, aún si ella es opuesta a lo que yo suelo pedir de una lectura de textos, a saber que ella rehistorice, es hecha, pienso, para invocar a otra comprensión de la sociología...Es evidente que si las frases que voy a citar me han parecido, no solamente interesantes, sino eminentes, extraordinarias, es porque ellas estaban evidentemente muy

cercanas de lo que creo que es la verdad sobre la cuestión considerada como ustedes van a verlo en un pasaje que voy a citar y que hubiera podido extraer de tal o cual de mis trabajos.” (Bourdieu, 2004). Contra sus propias enseñanzas sobre las formas de leer los escritos sociológicos, Bourdieu se atreve a desplazar el análisis sobre las condiciones históricas de la producción de los textos de Mauss para, de esta manera, verlos confundidos con sus propios trabajos, con sus propias palabras. Si en el texto de Karady encontramos la presencia de Bourdieu animando la edición de las Obras Completas, de tal forma que se restituya la íntima conexión de la producción de Mauss con la de Durkheim dado la pertenencia de estos últimos a un mismo proyecto sociológico, en esta conferencia se cierra el círculo: el propio Bourdieu se representa bajo este proyecto haciendo suyas las citas de Mauss.

“Mauss ilumina los mecanismos sociales por los cuales las personas y las cosas adquieren un estatus extraordinario y luchan para que este sea reconocido, Bourdieu le presta especial atención a la inculcación de las prácticas que transmutan lo ordinario en lo extraordinario, lo profano en lo sagrado.”

Finalmente, durante 1992-1993 Bourdieu dedica algunas de sus lecciones en el Collège de France al análisis crítico de las teorías del intercambio de dones. Mauss es destacado por sus aportes a la comprensión de la “verdadera, gran y venerable revolución que conduce de la economía del don y del contra don a la economía del toma y daca” (Fournier, 1994).

Afinidades conceptuales: del don al capital simbólico

Desde los primeros textos de Bourdieu hasta los publicados entrada la década del 90, treinta años después, no pierden vigor sus reflexiones sobre el intercambio de dones retomando críticamente las querellas de Lévi-Strauss a Marcel Mauss. La elaboración del concepto de capital simbólico tiene una lenta

marcha que abrevia de las lecturas del intercambio de dones y su rol en las “economías del honor”. El trayecto que realiza este concepto en la obra de Bourdieu sugiere que, lejos de ser un concepto crucial para un tipo de sociedades, se convierte en el concepto que ninguna relación social de ninguna sociedad está exenta. En *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu hace su última elaboración del concepto: deja de ser un tipo de capital para ser considerado el efecto simbólico de todos los capitales. Esta tendencia hacia la universalización del capital simbólico es homóloga a la tendencia hacia la universalización del don.

Este paralelismo encuentra un puente entre ambos conceptos más preciso: ¿En qué sentido se puede afirmar que la acumulación del capital simbólico tiene una fuerte afinidad con la gramática agonística del don? Por un lado, los conceptos de Bourdieu representan a universos sociales agonísticos. Basta recordar “algunas propiedades de los campos” para encontrar que las leyes sociológicas bourdesianas refieren principalmente a la descripción de relaciones de fuerza en las instituciones y en los *habitus*. Por otro lado, la consagración del capital simbólico como efecto de todo capital sugiere que a través suyo se descifra la reproducción y subversión del orden social. Esta centralidad tiene por efecto sostener un análisis sociológico basado en el esquema de clases sin por ello secundarizar lo simbólico como momento y proceso de la dominación.

Generalmente este complemento simbólico de la dominación es atribuido a la impronta weberiana en la obra de Bourdieu. No obstante, y sin negar esta tesis, me parece que también se puede encontrar una fuente maussiana a esta pretensión. Una lectura detenida de las formulaciones de la noción de capital simbólico nos señalaría que su argumentación es subsidiaria del análisis del don. La proyección de este en la sociología bourdesiana de la dominación es clave. Para Bourdieu el intercambio de dones es un caso ejemplar para descifrar la dimensión simbólica de la dominación.

Una lectura atenta de “El ensayo”, cuya elaboración le llevó a Mauss casi 20 años de

investigación, no puede pasar por alto que el foco de atención del texto es un descubrimiento que, a los ojos del autor, descifra la sociabilidad humana. El método seguido por Mauss es analizar sistemas jurídicos y económicos en diferentes “provincias etnográficas” y etapas históricas. Esta exposición permite demostrar la universalidad -por la extensión geográfica e histórica- de la estructura triádica del don para comprender todo acto social: las obligaciones de dar-recibir-devolver.

El don ha sido asimilado incorrectamente con cierta generalización de la idea de reciprocidad -en el sentido que este termino representa vínculos sociales horizontales, pacíficos, altruistas-. Aunque este termino no sea realmente relevante en el argumento del texto de Mauss, las “vicisitudes” de sus lecturas suelen asociarlo a esa representación (Sigaud, 1999). Como señala Florence Weber, los datos empíricos movilizados por Mauss en “El Ensayo” responden a diferentes tipos de prestaciones no mercantiles y no a una idea homogénea del don. En las páginas del texto de 1925, como fue destacado por Georges Bataille (2007), Claude Lefort (1978) y resaltado recientemente por Bruno Karsenti (1997), la rivalidad se torna uno de los móviles de las prestaciones. El lazo social bajo determinadas formas de don tiene un fundamento agonístico. *Potlatch*, dice Mauss, es el término reservado para nombrar a las prestaciones que tienen como principio “el antagonismo y la rivalidad”.

Una cuestión es relevante para tratar en esta instancia. Lefort recuerda “que todos las prestaciones tiene algo de agonístico” (Lefort, 1978). En las primeras páginas de “El ensayo” aparece señalado que la “rivalidad por regalos” se extiende como “forma y razón” del intercambio entre los polos históricos y geográficos analizados por Mauss. Tanto las formas más exasperantes de lucha como el intercambio de invitaciones que nosotros hacemos pueden ser tratados como formas agonísticas. ¿Cuál es la propiedad común de estos intercambios agonísticos -fenomenológicamente- heterogéneos?

La respuesta a esta pregunta descansa en tener en cuenta que, como fue señalado por

Marshall Sahlins (1968), el don desplaza a la violencia física directa como mediación entre las personas y las cosas. Pero este desplazamiento no equivale a excluir al antagonismo de la vida social sino traducirlo como lucha simbólica. Veamos esta cuestión.

Mauss escribe: “Las palabras, los saludos, los regalos solemnemente intercambiados y recibidos, y devueltos obligatoriamente bajo el riesgo de guerra, ¿Qué son sino símbolos?” (Mauss, 2006) Esta frase que no pertenece a “El ensayo” pero describe a la perfección la unión que existe entre don y antagonismo. El don puede sustituir el enfrentamiento físico directo - la guerra- porque logra que los vínculos y jerarquías sociales sean escenificados a través de la circulación de símbolos. Al final de “El ensayo” Mauss sentencia: dos grupos de hombres no pueden más que desconocerse o tratarse. El don dirime esta alternativa, “rechazar donar, negar una invitación como rechazar recibir equivale a declarar la guerra, rechazar la alianza y la comunión.” Pero entrar en el registro del don no supone ingresar en un estado de sociabilidad sin fisuras. Por el contrario, las descripciones de Mauss de las prestaciones están impregnadas de inestabilidades, riesgos, incertidumbres y desafíos.

Así, leemos que el jefe que no dona pierde su prestigio “como se lo puede perder en la guerra o en un falso ritual”. La obligación de recibir no exige menos. No se puede rechazar el Potlacht. Actuar de esta forma es mostrar que se tiene miedo de no poder devolver y que se está “aplanado”. Aunque una posición reconocida en la jerarquía de victorias anteriores permite rechazar pero a costa de generar una nueva obligación: dar más en el Potlacht. En general se acepta el desafío planteado por el Potlchat porque “se sabe que no es desigual”. La obligación de devolver es todo en el Potlacht, “se pierde la cara si no se devuelve dignamente”. La sanción de la obligación es la esclavitud de por vida. Dejando las “provincias etnográficas” de los primeros capítulos encontramos que entre los “principios” que sobreviven en los sistemas jurídicos antiguos, analizados en el último capítulo del “Ensayo”, se encuentra el peligro

de aceptar un presente. En el derecho hindú, por ejemplo, “el don se debe hacer, se debe recibir y sin embargo es peligroso tomarlo”. El mismo peligro acecha a los contratantes romanos, germanos, celtas, chinos.

Por lo tanto, el valor de las personas -su prestigio, honor, autoridad - y de las cosas -sagradas, personales- no son pre-existentes a los intercambios sino que a través de ellos encuentran su reconocimiento o desconocimiento. “El potlacht, la distribución de bienes, es el acto fundamental del ‘reconocimiento’ militar, jurídico, económico, religioso, en todo el sentido de la palabra. Se ‘reconoce’ al jefe o a sus hijos y se convierten en ‘reconocidos’. Bajo esta perspectiva, la diferencia crucial entre la guerra y el don se encuentra en el pasaje de una sociabilidad dominada por la capacidad de aniquilar físicamente al otro a una donde la rivalidad reside en “eclipsarlo” simbólicamente.

La gramática -agonística- del don, por lo tanto, sugiere una lectura anti-economicista de la dominación que, me parece, se proyecta en la obra de Bourdieu. En efecto, tanto la circulación del don maussiano como la acumulación del capital simbólico describen el enjeux de la dominación del lado de la lucha por el reconocimiento.

Con una fuerte afinidad con “El ensayo” donde, como vimos, Mauss ilumina los mecanismos sociales por los cuales las personas y las cosas adquieren un estatus extraordinario y luchan para que este sea reconocido, Bourdieu le presta especial atención a la inculcación de las prácticas que transmutan lo ordinario en lo extraordinario, lo profano en lo sagrado. El análisis del “ethos del honor” Kabyle asoma como una primera sistematización de este esquema de acción, percepción y apreciación (Bourdieu, 2000; Addi, 2002). En este esquema el par don-reconocimiento funciona transmutando las relaciones sociales en virtud de las cuales estas quedan reguladas por códigos simbólicos antes que por beneficios materiales¹⁶. Esta gramática de lo simbólico se apoya en una oposición que estará presente cada vez que sus reflexiones se centren en los intercambios de dones y en la formulación del concepto de capital simbólico.

La experiencia del don es, fundamentalmente, la experiencia del desinterés, por lo tanto, la experiencia de la negación del interés. Esta “verdad subjetiva” del don es irremplazable para captar el significado del reconocimiento tal como lo plantea Bourdieu. El don generoso es aquel que se experimenta como un acto sin contra partida, que, por aparecer bajo esta forma, es reconocido por el grupo: “Las actividades más sagradas se encuentran negativamente constituidas como simbólicas, es decir, en el sentido que revela esta palabra, desprovistas de efectos concretos y materiales, en pocas palabras gratuitas, desinteresadas pero también inútiles.” (Bourdieu, 2000). Por lo tanto, toda operación que tienda a explicitar, cuantificar o calcular los efectos de estas actividades son experimentadas como sacrilegios para la economía de las prácticas simbólicas. Así, el don es un acto-signo reconocido mientras su puesta en forma este al abrigo de la “verdad objetiva” de todo intercambio de dones: el carácter obligatorio e interesado.

Desde esta perspectiva, las continuas “asistencias” económicas y políticas bajo la forma de dones están en el origen y mantenimiento de las relaciones de dominación. Estas se fundan en el reconocimiento, a través del agradecimiento que es un endeudamiento, de la importancia de los dominantes para garantizar la protección del grupo. El capital simbólico se acumula por la realización de actos desinteresados que aumentan la notoriedad de los poderosos. Por este motivo, el capital simbólico puede acumularse siempre que los actos que lo constituyen nieguen su existencia como capital, es decir, no abandonen su forma desinteresada. Según este argumento, los dones son instrumentos de la lucha por el reconocimiento que tiene efectos positivos sobre la acumulación de los capitales simbólicos y económicos.

La “economía de la buena fe” Kabyle regulada por el “ethos del honor” será comprendida dentro de un género de prácticas económicas no exclusivas de las sociedades precapitalistas. Las investigaciones de Bourdieu van a prolongar las reflexiones seminales centradas en los datos del trabajo de campo en

Argelia para alcanzar un conjunto de prácticas -fenomenológicamente diferentes- que comparten la propiedad de estar reguladas por una “economía de bienes simbólicos”. Esta extensión se ajusta a la preocupación de Bourdieu por desarrollar una “teoría general de la economía de las prácticas” tal como era expresado en Esquisse.... Las prácticas pertenecientes al género “simbólico” no serían menos económicas que las actividades económicas -en el sentido restringido del término-. Este género de prácticas es definido por una fórmula próxima al lenguaje de “El ensayo”: son prácticas que pertenecen a microcosmos sociales que comparten la propiedad de generar las condiciones objetivas para que los agentes tengan “interés en el desinterés”.

Si el desinterés es una orientación razonable de las prácticas en determinados universos sociales, obedece a que la “complicación ontológica” entre el habitus de los agentes y el campo que lo produce descuenta como natural la acumulación del capital simbólico. Los agentes comparten las categorías de percepción y apreciación sobre los actos de desinteresados y a la vez son partícipes en la lucha por ser reconocidos a través de ellos. Así, se encuentran igualados por haber incorporado un mismo ethos del desinterés pero enfrentados por la desigual disposición a acceder al reconocimiento.

“El don generoso es aquel que se experimenta como un acto sin contra partida, que, por aparecer bajo esta forma, es reconocido por el grupo”

La reformulación de la noción de capital simbólico como efecto simbólico de todo capital (Bourdieu, 2003) cierra una reflexión iniciada por una lectura anti-economicista de la dominación. La existencia social, dice Bourdieu, requiere de razones y estas están desigualmente repartidas. “no hay peor desposesión, peor privación que las de los vencidos en las luchas simbólicas por el reconocimiento, por el acceso

a un ser socialmente reconocido”. Estas luchas no son representadas en una región del espacio social o están vinculadas a un tipo de prácticas sino que se desarrollan en todos los universos sociales. Las especies de capital -cultural, económico, político- no sólo son interpretadas desde los privilegios propios a su naturaleza, sino, también, en función de cómo son movilizadas en esta lucha por la importancia social. Así, el capital simbólico no es una especie de capital sino el efecto que todo capital produce cuando es negado en tanto tal, es decir, cuando las arbitrariedades de las fuerzas que los sostienen son reconocidas como legítimas.

Dos últimas observaciones. Por un lado, estas notas sugieren que a través de afinidad entre Mauss y Bourdieu en torno a la dimensión agonística de la vida social, la tradición durkheimiana pueda reclamar para su acervo de conocimiento sociológico un tópico dejado de lado por Durkheim.

Por otro lado, las cuestiones indicadas en este texto pueden enmarcarse en un programa sociológico común anti-utilitarista. A Bourdieu le gustaba citar la frase de Bergson “hacen falta siglos de cultura para producir un utilitarista como Stuart Mill”, a su vez Mauss al final de “El ensayo” expresaba que son “nuestras sociedades quienes han hecho al hombre un animal económico pero no somos hombres de este género” (Mauss, 2006). “El ensayo” dibuja una nueva legitimidad política del gasto y del intercambio apoyada en la crítica a la noción de interés. Bourdieu continúa esta herencia al insistir sobre la falsedad de hacer pasar por naturales los actos sociales orientados por el interés económico. En ambos sociólogos encontramos el espíritu de una tradición intelectual que brinda las condiciones epistemológicas para interrogar histórica y socialmente los hechos económicos y las representaciones dominantes sobre ellos. Se trata, para uno y para otro, de plantear una socio-génesis de las verdades dadas por evidentes de la cosmología económica capitalista.

Notas:

1 Aunque su rol en la tradición antropológica es indudable, en lo que refiere a

la sociología puede notarse una sub estimación. Rara vez es mencionado en los manuales de formación de los jóvenes sociólogos, salvo para referirse a su pertenencia al grupo de la escuela durkheimiana. Una anécdota basta de prueba. En un concurso para un cargo de profesor de sociología en una universidad pública argentina el concursante tuvo que someterse al cuestionamiento de uno de los jurados que señalaba la disidencia de considerar a Mauss un sociólogo, como lo hacía el candidato en su exposición, “cuando en realidad es un antropólogo”.

2 Publicado en 1925 en el primer número de la segunda etapa de *L'Année Sociologique*. Luego será incorporado a la compilación de textos de Mauss publicada por Press Universitaire de France (PUF) después de su muerte en 1950: “Sociologie et Anthropologie”. En español fue traducido y publicado en el año 1971 por la editorial Tecnos de España.

3 Marcel Israël Mauss (Epinal, 1872 - Paris, 1950) realiza sus estudios junto a su tío en Burdeos donde se agrega en filosofía. Es su ayudante en diferentes investigaciones (como la que derivará en la redacción de “El suicidio”). Fue el encargado de llevar adelante la sección de sociología de la religión en el *L'Année Sociologique* (temática clave en las investigaciones de Durkheim desde 1895). Escribirán juntos dos artículos entre ellos “Algunas formas de clasificación primitiva” (1903). Las primeras investigaciones de Mauss se centraron sobre los fenómenos religiosos -la magia, el sacrificio, la plegaria-. Una vez muerto Durkheim, se retoma la edición de *L'Année Sociologique* bajo la responsabilidad de Mauss. En 1931 es designado profesor del Collège de France en la primera cátedra de sociología. Junto a sus actividades académicas, Mauss desarrolló una activa militancia socialista y participó en la primera guerra mundial enlistado en el ejército francés. Consultar la extensa y detallada biografía escrita por Marcel Fournier (1994).

4 Laboratorio creado en 1968 por Bourdieu.

5 Las obras completas se dividen en tres tomos: Lo sagrado y profano (Tomo I),

Institución y culto (Tomo II) y Sociedad y Ciencias Sociales (Tomo III).

6 La familia de Mauss, según Fournier, hubiera preferido que sea Bourdieu el que escribiese la presentación pero este dejó el “privilegio” a Karady (Fournier, 2003).

7 Otro elemento a considerar es que la única bibliografía escrita sobre Mauss fue realizada por un discípulo de Bourdieu (Marcel Fournier).

8 Esta continuidad se plasma en *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972 sin traducción al español y donde se publican tres artículos de la década del 60'), *Argelie 60'* (1977), *Le sens pratique* (1980), *Raisons Pratiques* (1994) y *Méditations Pascaliennes* (1997). Los cuatro últimos libros fueron traducidos al español.

9 Sobre la construcción del concepto y sus variaciones ver L. Pinto (1998).

10 “...hay que reconocer que la atención prestada a la dimensión simbólica de las prácticas, lejos de presentar una huida idealista hacia las etéreas esferas de la superestructura, constituye la condición sine qua non y no sólo en este caso, de una verdadera comprensión (que cabe de calificar, si se desea, de materialista) de los fenómenos de dominación. (Bourdieu, 2004)

11 A. Mahle ha destacado la figura de R. Maunier en la mediación entre las investigaciones de ambos autores sobre los intercambios de dones. Discípulo de Marcel Mauss y citado por este en varias ocasiones en “El Ensayo”, Maunier emprende sus investigaciones, también publicadas en *L'Année Sociologique*, en África del Norte sobre los sistemas jurídicos. Estos textos y sus datos empíricos serán retomados por Bourdieu cuando realice sus análisis sobre Argelia a fines de los años 50' y durante los 60'. Según Mahle, los trabajos de Maunier anticipan ciertas posturas de Bourdieu y comparten con estas algunas diferencias con respecto a Mauss. (Mahle, 1998). Un análisis comparativo sobre Mauss y Maunier en el terreno de la sociología jurídica durkheniana se encuentra en Cefai y Mahle (1998).

12 Consultar su artículo en este número.

13 Para algunos fue la excesiva atención y fascinación de Mauss por este tipo de intercambios agonísticos lo que oscurece la distinción entre don y potlacht. Así como la versión solidaristas del don opaca su heterogeneidad como hecho social, la versión agonística inhibe la comprensión de los dones no regidos por la rivalidad y el antagonismo. En palabras de Godelier (1998) “el potlacht no es sino una forma evolucionada de prestación total” -el resaltado es mio-.

14 Las lecturas de Bruno Karsenti (1997) y Camille Tarot (1999) de la obra de Mauss resaltan la naturaleza simbólica del lazo social en la versión maussiana. “El símbolo maussiano del símbolo no es la palabra o el fonema sino el don” (Tarot, 1999).

15 Bourdieu utiliza con frecuencia la fórmula “alquimia simbólica”.

16 “Las relaciones económicas no son tomadas y constituidas en tanto tales, es decir, como regidas por la ley del interés, permanecen disimuladas por el velo de las relaciones de prestigio y de honor. Todo sucede como si esta sociedad rechazará a enfrentar la realidad económica, a aprehenderla con reglas diferentes a las que rigen las relaciones familiares.” (Bourdieu, 2000)

17 La tesis de la “doble verdad del intercambio” (Bourdieu, 2003) es elaborada por Bourdieu con la finalidad de terciar entre Lévi-Strauss y Mauss adoptando un punto de vista intermedio y distante frente a ambos. La distancia se fundamenta en que ni Lévi-Strauss ni Mauss tomarían en cuenta el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contra-obsequio. Para Bourdieu la forma del intercambio está dada por el tiempo: “En efecto, en toda sociedad, para no constituir una ofensa, el contra-don deber ser diferido y diferente, pues la restitución inmediata de un objeto exactamente idéntico equivale con toda evidencia a un rechazo.” (Bourdieu, 1991) En lo que respecta a Mauss, habría que analizar si la “distancia” que reclama Bourdieu es tal. En “El Ensayo” se lee: una comida en común “no puede ser devuelta inmediatamente. El ‘tiempo’

es necesario para ejecutar toda contra-prestación.” (Mauss, 2006)

18 La condena a ciertas prácticas por absurdas o irracionales es objetada por Bourdieu al mostrar que ellas son inversiones simbólicas con réditos materiales. Dicho juicio es fruto de un etnocentrismo proclive a generalizar como criterio de “interés económico” el cultivado en el universo económico capitalista (“el economicismo es una forma de etnocentrismo”). Como lo muestra el análisis de Bourdieu, en la economía Kabyle el capital simbólico es la “forma máspreciada de acumulación” (Bourdieu, 2000)

19 Bourdieu (2002, “La economía de los bienes simbólicos”) señala entre estas investigaciones el funcionamiento de la economía Kabyle, el estudio de la economía doméstica en Argelia, Béarn y otros lugares, trabajos nunca publicados sobre la economía de la ofrenda, y también los estudios sobre la economía del campo cultural, el campo literario y el campo burocrático.

20 Para Bourdieu todas las prácticas son económicas en el sentido que son guiadas por algún tipo de interés que las hace razonables. No obstante, suele usar el termino económico para adjetivar prácticas ajustadas a la racionalidad capitalista, en este caso advierte que está haciendo un uso restringido del termino.

21 Esta formula recuerda a “El ensayo”. En sus conclusiones Mauss plantea un desacuerdo con Malinowski. Según este último ciertas transferencias que se dan en el Kula pueden ser catalogadas como desinteresadas dado que quien da no recibe nada a cambio, son circulaciones gratuitas. Según Mauss, esta perspectiva es desacertada (en textos posteriores Malinowski cambiará de postura): la clasificación de las transacciones según móviles interesados y desinteresados es “inaplicable”. Detallando, a continuación, que el don puro entre esposos puede ser interpretado también como un pago por un servicio sexual del varón a la mujer. Estas observaciones son centrales para la estructura argumentativa del texto - todo don es desinteresado e interesado a la vez o, lo que es lo mismo, no existe el don gratuito. El

“interés en el desinterés”-Bourdieu- y la “mezcla” ente móviles interesados y desinteresados -Mauss- son dos formulas muy próximas en la comprensión de la “economía” de las prácticas.

22 La interpretación de los procesos de autonomización o diferenciación de los mundos sociales se apoya en las categorías de desinterés e interés. Los microcosmos cuya “ley fundamental” es el “interés en el desinterés” se oponen fundamentalmente al campo económico (Bourdieu, 2002). Por ejemplo, la autonomía del campo literario (Bourdieu, 1998) es presentada como una conquista del “arte puro” disociado de los fines lucrativos y opuesto a las demandas de mercado. Si bien autores como Weber o Durkheim son canónicos para interpretar estos procesos, y sin lugar a dudas sus tesis están presentes en las reflexiones bourdianas, los términos que utiliza Bourdieu son demasiados cercanos al discurso maussiano para no mencionar esta proximidad.

23 Wacquant referencia la visión agonística de Bourdieu en Marx y Weber (Wacquant, 1996), otros la vinculan con Nietzsche (ver esta discusión en Baranger, 2004). Este texto trató de brindar pistas sobre la posibilidad de que esta perspectiva este conectada con los trabajos de Mauss.

24 Esta etiqueta le ha sido negada a Bourdieu acusándolo de realizar una sociología utilitarista que lo posiciona en una vereda opuesta a la de Mauss, al respecto ver A. Caillé (1994).

25 “El ensayo” puede ser leído como una prolongación de la sociología económica durkheniana en dos aspectos cruciales. Por un lado, retomando la critica al utilitarismo que realiza Durkheim sobre todo en La división social del trabajo. Por otro lado, siguiendo la tesis del origen religioso de los valores económicos. Esta tesis es retomada por Mauss en el texto “La noción de moneda” de 1914. Steiner (2005) analiza la sociología económica de la escuela durkheniana.

26 Consultar el artículo de Bourdieu publicado en este número.

© Revista Crítica en Desarrollo. n° 02, 2008.



Relaciones sociales: ¿don o intercambio?

El don no se limita a un intercambio —dar y devolver—, sino que se expresa en tres términos: dar-recibir-devolver. Existe una relación entre ambos términos. Muchos autores han intentado establecer la relación social —sociabilidad— evocando una "norma de reciprocidad" o la tensión entre interés y desinterés. El problema se plantea tanto para la definición del motivo del don —lo que desencadena el don—, como para lo que se da de vuelta, por qué, cuándo, qué y cómo.

MARGUERITE BEY

El Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales, MAUSS por sus siglas en francés, cuyo acrónimo resulta ser el apellido de su mentor, el antropólogo Marcel Mauss (1969), propone desde hace muchos años, sobre todo a través de su *Revista del MAUSS*, explorar lo social en "clave de don". El libro que coordina Philippe Chaniel, publicado en 2008, ofrece un reflejo de las posiciones de los miembros de este movimiento y examina diferentes ámbitos de la sociología a través de varios enfoques. Las seis partes del libro son: el trabajo y la empresa; las sociabilidades, las identidades, el género y la familia; el Estado y la protección social; las asociaciones; medicina y salud; religión, arte y ciencia. Chaniel empieza su introducción con una metáfora musical: "en efecto, son escasos los que, siguiendo la ruta trazada por Mauss, están dispuestos a leer la pequeña, o hasta la grande, música que tocan los actores sociales en clave de don" (p. 9).

Entre las miradas sociológicas propuestas en este libro, escogí reseñar sólo la introducción y un capítulo del libro, "Dar a los pobres", ambos firmados por Chaniel. La introducción ofrece un balance teórico amplio, de Lévi-Strauss hasta Bourdieu, pasando por diversas escuelas —los funcionalistas, la escuela alemana, etc.— que alumbran, cada uno a su manera, el enfoque maussiano del don. El capítulo "Dar a los pobres" nos acerca más a preocupaciones intelectuales centradas en la cuestión del intercambio en política, o incluso a

una visión del clientelismo restringido a un intercambio de bienes por votos, en medios sociales donde la participación política es bastante reciente: campesinos y "pobres" en general.

La introducción de Philippe Chaniel: lo que aporta el concepto del don para el análisis sociológico

Desde el inicio Chaniel se protege de los ataques: el don no está guiado por el interés.

Parece así muy ilusorio, y sobre todo ingenuo, considerar que el don estaría siempre en el corazón de las sociedades contemporáneas y que contribuiría todavía a alimentar relaciones, intercambios e identidades sociales. [...] Peor aún, la ambigüedad de la noción y sus connotaciones bastante moralizantes, incluso religiosas, ¿no la hacen inmediatamente dudosa y poco operacional viendo la áspera disciplina de la investigación científica y el trabajo de campo?.

Por ende, "no somos capaces de ver 'lo que circula entre los hombres' ni de descifrar el sentido de otra manera que en clave de interés o de poder" (p. 10). Por otra parte, tenemos que recordar que la especificidad del MAUSS es su defensa del antiutilitarismo. El *Ensayo sobre el don* aparece como una herencia. Mauss parece "prohibirse, a falta de materiales suficientes, generalizar su descubrimiento de la universalidad de las relaciones de don no sólo al conjunto de las sociedades humanas, sino ya a

sociedades arcaicas en su conjunto". Dentro de la continuidad de la tradición iniciada por Durkheim, Mauss apunta bien, con la comparación de distintas sociedades humanas, a construir una ciencia social dotada de una pertinencia y una validez universales, una ciencia social capaz, según las propias palabras de Mauss, de "resaltar el carácter no solamente histórico sino natural, inherente a la naturaleza social del hombre, de ciertas instituciones y formas de representación" (Mauss, 1969).

En este sentido, si esta antropología se opone al enfoque del análisis económico, es menos en términos de estas confrontaciones convenidas, que oponen individualismo y "holismo", universalismo y relativismo, etc., que oponiéndose a la perspectiva estrictamente deductiva de los economistas. Sugiere sustituir un enfoque inductivo al que plantea la universalidad del interés como principal móvil de la acción humana. Mauss condensa justamente este carácter híbrido de la naturaleza y de la sociabilidad humana en este hecho total que constituye el don. Para él, el don expresa esta tensión: no se reduce ni a una prestación completamente libre y gratuita, ni al intercambio interesado de lo útil. "Es una suerte de híbrido" (Mauss, 1989). Chanaïa insiste:

Toda la profundidad antropológica del descubrimiento de Mauss se encuentra aquí: en y por el don se afirman conjuntamente la autonomía personal del sujeto y su pertenencia social; en y por el don se articulan la búsqueda de la ventaja individual y la apertura al otro a través de actos generosos.

Lévi-Strauss es más escéptico: considera que el don se resume a un intercambio. Según él, Mauss sólo habría llegado al "principio de reciprocidad", regla fundamental de la sociabilidad humana. Bourdieu se interesa sobre todo en apuntar los límites del estructuralismo. Por ello ahonda más en la cuestión del don. El enfoque objetivista del estructuralismo reduce a los agentes a un "estatus de autómatas", se pierde con él la incertidumbre, incluso el encanto de estos intercambios. La incertidumbre se encuentra en este momento de latencia del "recibir", como lo comentaremos luego. Con su teoría del capital

simbólico, y sobre todo su teoría de la acción, Bourdieu sistematiza el diálogo con Mauss, vía Lévi-Strauss: "¿No es que la pareja reglas-estrategia apunta a mostrar que, como el don, la acción está indisolublemente 'obligada' y 'libre'?". Igualmente, Bourdieu llamará "doble verdad del don" al hecho de que toda práctica social articula necesariamente "interés" y "desinterés". La idea de estrategia no define, para Bourdieu, una orientación de la práctica consciente o calculada. El don no puede resumirse al dado-dado de los economistas, y tampoco la práctica se disuelve "en la intención o el cálculo explícitos".

La segunda homología deriva de la primera. Cuando evoca la "doble verdad" de lo social — su "verdad objetiva" y su "verdad vivida" — de nuevo el modelo viene del don. Así, Bourdieu afirma:

Por un lado, el don se vive (o se quiere) como negación del interés, del cálculo egoísta, y exaltación de la generosidad gratuita y sin devolución; por el otro lado, nunca excluye completamente la conciencia de la lógica del intercambio, ni tampoco el reconocimiento de pulsiones reprimidas, y, por momentos, la denuncia de otra verdad, negada, del intercambio generoso, su carácter apremiante y oneroso (Bourdieu, 1997).

Existe entonces una "verdad vivida" del don y existe una "ilusión constitutiva del don". Por causa del plazo entre el don y el contra-don — "en toda sociedad, so pena de constituir una ofensa, el contra-don debe ser diferido", escribe Bourdieu en 1972 —, este intervalo de tiempo permite ocultar la contradicción entre la verdad subjetiva del don, concebido como acto generoso y sin retorno, y su verdad objetiva: el hecho de que el don no es más que un momento dentro de una relación de intercambio regida por el principio de reciprocidad. El plazo genera una incertidumbre que es la ilusión constitutiva del don en su experiencia vivida. Donante y donatario tienden así "a denegar la verdad del intercambio, el dado-dado, lo que representa la aniquilación del intercambio de dones" (Bourdieu, 1994).

Para Bourdieu, el modelo del intercambio de dones proporciona el tipo ideal de la *illusio*. Permite revelar que lo que está en el principio de toda acción generosa o desinteresada, en los distintos campos sociales, no es más que la conservación o el incremento del capital simbólico. El concepto de habitus permite entender el sentido de las prácticas, o sea el "interés" o la *illusio* que los motivan y dirigen. Así los agentes están presos en un "proyecto subjetivo de hacer lo que hacen objetivamente", es decir, según el modelo lévi-straussiano, un intercambio que obedece a la lógica de la reciprocidad, o aun de un mercado:

El don como acto generoso sólo es posible para agentes que adquirieron, en los universos donde se les espera, reconoce y recompensa, disposiciones generosas ajustadas a las condiciones objetivas de una economía capaz de asegurarles recompensa (no sólo bajo la forma de contra-dones) y reconocimiento, es decir, si se me permite una expresión aparentemente tan reductora, un mercado (Bourdieu, 1997).

En sus *Méditations pascaliennes*, Bourdieu añade que "el don se expresa en la lengua de la obligación: obligado, obliga, crea obligados, instaura una dominación legítima" (Bourdieu, 1997). Ya en *Le sens pratique*, mostraba que el estudio del don llevaba al de las "formas elementales de la dominación".

A medida que se generaliza la economía moderna del "dando y dando", el don se encuentra reducido al mercado de los bienes simbólicos. Derrida llega incluso a concluir sobre la imposibilidad del don. El don es inconcebible para los modernos. Reflexionamos de nuevo a partir de las "sociedades salvajes" para mostrar, parafraseando a Bruno Latour, que "nunca hemos sido modernos".

La modernidad mercantil no constituye la experiencia de un desvelamiento, sino más bien de una disyunción de lo que las sociedades tradicionales se habían esforzado de guardar relacionado, como "lo sagrado y lo profano, los dioses y los hombres, lo político y lo económico, el esplendor y el cálculo".

Sin embargo, para los autores de este libro, la "sociología bourdieusiana por el don"

propone una figura invertida de su acercamiento: no se trata "de desvelar el interés detrás del desinterés o la obligación detrás de la libertad, sino de mantener al contrario esta tensión propia de este fenómeno absolutamente total que constituye el don". Es "el desvelamiento de la complejidad de lo real" (Caillé).

Otros autores —Carnegie, Gouldner— traducen la paradoja del don por la complementariedad de dos normas sociales: la reciprocidad, dando y dando, y la beneficencia, algo por nada, que se traduce con la obligación de dar. "Es porque estas dos normas están imbricadas una en la otra, que la segunda puede cumplir con esta función de iniciación de relaciones duraderas". La obligación de dar —norma de beneficencia o generosidad— es necesariamente primera en relación con la obligación de devolver, exigida con la norma de reciprocidad. Por eso este libro propone el examen de una larga gama de relaciones humanas estudiando cómo cada una hace su parte a la obligación de dar y a la obligación de devolver.

La sociología por el don queda en la tradición sociológica: estudiar el carácter relacional de los hechos sociales. Sin embargo, pone su mirada en lo que circula en la relación más que en la relación misma. Para Hobbes, la sociedad se presenta como la guerra de todos contra todos, cuando para Simmel se presenta como la síntesis de todos con todos. Es esta interacción la que permite comprender el sentido de lo que circula para los actores:

En primer lugar, esta mirada inductiva abre a la multidimensionalidad de la acción y de sus motivaciones, más que reducirlas a una forma o un motivo únicos deducidos de una axiomática preliminar, entre otras la del interés o del poder. En segundo lugar, toda observación de la circulación de las cosas, que pone su sentido entre paréntesis para los actores, es destinada, por una especie de ilusión cinética (Testart), a ver sólo la cantidad de cosas que circulan. De ahí su manía de sacar las cuentas de lo que pasa de mano en mano. En breve, de postular, a más o menos largo plazo, una regla, si no de la equivalencia, por lo menos de la reciprocidad.

Los analistas modernos se plantean la pregunta de la calidad de la intención que traduce un "acercamiento determinista que cierra, más que abrirlo, el cuestionamiento sociológico y el trabajo de campo". Entre cantidad y calidad, la exploración del "vocabulario de los motivos" (Gouldner) o de la idea del gesto —"*l'esprit du geste posé*"— (Godbout) "puede apoyarse en la clarificación de los diferentes regímenes típicos de circulación de los bienes, servicios, palabras, gestos y atenciones que cimientan las relaciones humanas".

Los temas tratados en este libro corresponden a varias especialidades dentro de la sociología, algunas muy alejadas de nuestro propósito. A falta de indagar en cada uno de ellos, y a la luz de los acercamientos teóricos presentados arriba, podemos entrever maneras de pensar las relaciones políticas de otra forma que dentro de una relación de dominación, pensar las relaciones entre autoridades electas y electores en una forma más amplia que dentro de un cálculo que corresponde a intereses precisos.

"Dar a los pobres"

Como lo decía en la introducción, escogí ilustrar el enfoque del MAUSS con el estudio del don a los pobres, porque este aspecto me parece más cercano a las realidades y prácticas que nos interesan en este *dossier*. De las realidades, porque trabajamos sobre países en los que la pobreza, y el campesinado en particular, son aún muy importantes, incluso en términos cuantitativos; de las prácticas, porque es en estos países que los gobiernos aplican, desde hace casi dos décadas, programas sociales destinados precisamente a esta nueva categoría socioeconómica que se ha llamado "los pobres". Sin embargo, y el texto de Chanial lo confirma, la pobreza existe desde hace mucho más tiempo, evidentemente, y la manera de tratar a los pobres ha evolucionado. Si tenemos en mente el caso de México, podemos añadir que pobreza y política traen ahora una nueva dimensión en las relaciones políticas —y así a las formas de hacer política—, caracterizadas como relaciones de poder, de dominación y de clientelismo.

Chanial presenta un enfoque histórico del tratamiento de la pobreza. La historia de los pobres habría empezado con la ley judía y el discurso teológico cristiano. La palabra "pobre" no existía dentro del paganismo. Es entonces el Occidente cristiano el que comienza a encargarse de sus pobres, en instituciones especializadas y según el lenguaje de la caridad. Durante la Edad Media, la civilización de la guerra es indisociable de una civilización del don, de la ofrenda. El don agonístico de los señores constituye una primera forma de don a los pobres, antes del don caritativo. Según Georges Duby, "a través de las munificencias de los señores esta sociedad realizaba la justicia y reducía, en una pobreza común, la indigencia absoluta" (Duby, 1973). A partir del siglo XI, la caridad se impone en sistema, en principio de intercambio generalizado, mediatizado por la Iglesia. "El donante no espera nada, o poco, del otro, pero todo de Dios" (Duby, 1973).

La llegada de una nueva categoría social: el burgués, cambia las perspectivas. La "religión de la infelicidad, del pecado y del valle de las lágrimas" se sustituye por la moral burguesa de la felicidad. El burgués no siente obligaciones particulares, no tiene nada que se le deba perdonar. Este imaginario burgués del trabajo inspira, en el siglo XVIII, la fraternidad revolucionaria. Ésta plantea el derecho del pobre a la asistencia, al mismo tiempo que un principio generalizado de utilidad social. Encontramos aquí una tensión entre el derecho y la condicionalidad. La traducción política del ideal de las Luces se opera en torno a la noción de fraternidad. A la virtud moral de la beneficencia corresponde otra —política— de la fraternidad. El espacio político se constituye desde entonces con individuos libres, pero sobre todo iguales. Para la sociedad, es "una deuda inviolable y sagrada".

En este espacio social así redefinido, la cuestión planteada por los pobres no puede ser otra cosa que una cuestión política. [...] El papel de la nueva sociedad debe ser el de integrar al pobre en la comunidad de los ciudadanos, de inscribir su derecho, legítimo, en la ley. Como ciudadano, el pobre no sabría quedar afuera, al margen de la sociedad; igualmente, se le reconoce este derecho, igual, de tener derechos.

La figura de la ciudadanía expresa en este sentido un horizonte de incondicional generador de derechos, es decir de dispositivos de inclusión en la comunidad política. El don fraternal expresa este deber que tiene la sociedad de aliviar, sin condición, a sus miserables y, así, correlativamente, el derecho de los pobres a exigir los medios de su subsistencia.

Como lo muestra Giovanna Procacci (1993), la política revolucionaria de la miseria conlleva una aporía:

Reintegrados en el derecho por el carácter universal de la ciudadanía, los pobres le introducen inevitablemente desigualdad. Sin embargo, el problema esencial no consiste en que son desiguales, sino en que sólo pueden ser iguales, que no pueden estar excluidos de la ciudad. [...] El derecho a la asistencia, este momento de incondicionalidad, este gesto de fraternidad, entonces no constituye más que una faceta del don fraternal. Este derecho reclama también de someter a los asistidos, si son capaces de ello, a una obligación de devolución.

Entonces es cuando se distingue entre indigentes válidos e inválidos,¹ meritorios y flojos, etc. El imaginario moderno —el utilitarismo— hace más frágil y pervierte doblemente el don: "el acto mismo de dar se someterá entonces a la exigencia primera de un cálculo de utilidad y también volverá siempre a surgir la cuestión de las contrapartes exigidas de los que se benefician de la solidaridad colectiva".

Durante la Tercera República, el socialismo y las tendencias solidarias favorecieron la realización y el fortalecimiento del dispositivo asistencial revolucionario. La creación del seguro social refleja indudablemente una forma renovada de hacer política, de gobernar. Al pasar al siglo XX, después de un cambio decisivo con la creación del seguro social, del que el seguro social francés es heredero, la solidaridad en relación con los pobres es siempre condicional y lo es más en países en los que la protección social es más frágil. "Al pobre no sólo se le niega todo derecho, sino que se le impone un deber": vivir de sus propios

recursos, trabajar y ahorrar, "se refiere a la pura condicionalidad de una lógica generalizada del dando y dando, de una lógica en que no se tiene nada sin nada" (p. 295). Esta situación se presta cuanto más a una manipulación política. Las políticas sociales, particularmente las que llevan el nombre de "combate a la pobreza", son efectivamente discrecionales, condicionales, mayormente limitadas en el tiempo.

"En este espacio de dones recíprocos, lo individual y lo colectivo se solidarizan, el interés se mezcla con el desinterés y la obligación engendra la libertad."

Chanial analiza, en este texto, los fundamentos simbólicos y los dispositivos institucionales de la protección social en Francia. Muestra cómo cada una de las formas de solidaridad que aparecieron en la historia, desde el don cristiano hasta los seguros sociales, articulan generosidad y reciprocidad. Estas distintas maneras de considerar al "pobre", de "ayudarlo" para salir de la pobreza o, sencillamente, a sobrevivir —que no es lo mismo—, nos permiten entender, en la época contemporánea, lo que está en juego en el plano político con el lugar que se otorga a los pobres en su calidad de ciudadanos.

Los registros del derecho y del interés coexisten, en nuestro sistema de protección social, de manera aparente porque se disocian dos lógicas: la asistencia —incondicional— y el seguro —condicional—. Sin embargo, como bien dice Didier Blanchet, "el sistema de protección social evoluciona apoyándose en sus dos piernas: el sentimiento de que algo incondicional debe hacerse para los menos suertudos y el sentimiento de que este algo juega también un papel de seguro que es ventajoso para todos" (Blanchet, 1995). Por su parte, la asistencia "nunca es constitutiva de un derecho". Tomemos sólo un ejemplo que fundamentó la ley de 1905 en Francia:

El anciano de 70 años debe demostrar que es indigente y su indigencia debe ser evaluada

arbitrariamente por los poderes locales [...] el individuo debe pedir limosna y, en su actitud de asistido, siente todavía en sus hombros, doblados por el trabajo, el peso de la servidumbre social".

Chanial añade con Jean Jaurès:

obligado a defender su causa, a hacer la prueba de su (buen) derecho, de acatar procedimientos burocráticos o de someterse a la arbitrariedad del clientelismo local, su derecho está sometido a los poderes competentes que fundamentan este derecho. Entonces, generalizar la asistencia, de hecho, es incrementar la dependencia de los trabajadores, acentuar su servidumbre social. [...] Pero sólo la cotización obrera "asegura al asegurado un derecho absoluto, un derecho incondicional". [...] La fuerza de la defensa de Jaurès, si lo analizamos en una perspectiva maussiana, es la de haber planteado dos principios fundamentales: primero, es la obligación de dar la que crea el derecho de manera solidaria; segundo, es la obligación de dar que fundamenta la libertad.

La asistencia no es reductible a un don sin contraparte, forma de caridad legal unilateral que liga un donante puro —el contribuyente—

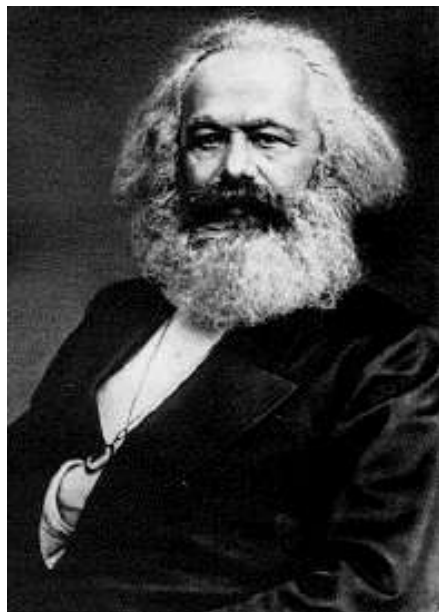
con un donatario puro —el asistido—. El principio de solidaridad descansa en el objetivo de un interés común. Así, encontramos de nuevo los principios de interés y desinterés indisolublemente ligados.

En este espacio de dones recíprocos, lo individual y lo colectivo se solidarizan, el interés se mezcla con el desinterés y la obligación engendra la libertad. En este sentido, el seguro social constituye perfectamente una prolongación del espíritu del don.

Tal como lo proponía Marcel Mauss a manera de conclusión en su *Ensayo sobre el don*, Chanial reconoce su importancia en el análisis sociológico. En nuestra perspectiva de investigación, podemos afirmar que si el estudio del intercambio en política no puede verse sólo a través del lente del don, el enfoque que propone el MAUSS trae por lo menos una luz útil para pensar la dominación política de manera diferente a lo que son las palabras clave más tradicionales en el pensamiento: caciquismo, corporativismo, clientelismo, corrupción, hegemonía y poderes locales.

© Desacatos n° México, mayo/agosto 2011.





¡No calcularás!, o cómo simetrizar el don y el capital

Ahora que el capitalismo parece haber triunfado, quizás sea posible estudiarlo por sí mismo sin añadirle monstruosidades que no tiene, sin otorgarle virtudes que jamás ha tenido y, sobre todo, sin creer que leyes inflexibles guíen su desarrollo. Parodiando unas palabras de Marx, se podría decir que «los filósofos (o los economistas) no han hecho hasta ahora más que transformar el mundo, ahora se trata de comprenderlo». Nuestro artículo desearía reabrir cuestiones clásicas a partir de una hipótesis simple: por muy paradójico que pueda parecer a primera vista, el imperativo categórico «¡No calcularás!» se aplica a todas las formas de movilización de bienes y personas. Esta consecuencia imprevista del estudio antropológico de los instrumentos científicos ampliada a todos los “valorímetros” nos permitirá

reformular el debate entre liberalismo y antiutilitarismo, evaluar de otro modo el papel performativo de las ciencias económicas y sociales y, por último, reutilizar la antropología simétrica para establecer otras reglas de conducta frente a ese monstruo de mil brazos al que se denomina demasiado apresuradamente “el mercado mundial”.

MICHEL CALLON y BRUNO LATOUR

Una forma entre otras de organización de los mercados

De entrada planteemos algunas definiciones a fin de orientarnos posteriormente y limitar nuestro propósito. Definiremos aquí el capitalismo como una forma entre otras de organización de los mercados. Esta definición nos permite, en línea con una tradición bien consolidada desde Karl Marx, Karl Polanyi y Fernand Braudel, no identificar capitalismo y mercado, sin por ello prohibirnos pensar en sus relaciones. ¿Qué es, efectivamente, un mercado? Las respuestas a esta pregunta son múltiples, pero la definición que da Guesnérie nos parece que se adapta bien a nuestro argumento. Según este autor, un mercado es un dispositivo de coordinación en el que: a) los agentes persiguen unos fines determinados y proceden para alcanzarlos a un cálculo económico que puede asimilarse a una operación de optimización y/o de maximización; b) los intereses de los agentes son generalmente divergentes, lo que les lleva a comprometerse en c) transacciones que resuelven el conflicto al hacer aparecer un precio. En consecuencia, y retomamos los

términos de R. Guesnérie, «un mercado confronta a unos compradores y unos vendedores, y los precios que ponen fin a esta confrontación son el dato, pero también, en cierto modo, la resultante del cálculo económico de los agentes». Esta definición tiene el mérito de insistir sobre lo esencial: la descentralización de las decisiones, la puesta en escena de agentes calculadores, conflictos de interés que se resuelven en transacciones que establecen una equivalencia medida por unos precios. El punto que hay que retener es que los agentes entran y vuelven a salir del intercambio como extraños. Una vez concluida la transacción, los agentes se marchan: se liberan un instante del anonimato para volver a sumirse en él rápidamente.

Esta definición nos permite igualmente operar una distinción entre mercado y economía de mercado. En una economía de mercado, los mercados en plural desempeñan un papel central, lo que supone especialmente el despliegue de derechos de propiedad, que constituyen al mismo tiempo dispositivos de incitación y una garantía contra la expoliación, así como la existencia de una moneda que

tiende a constituirse, a pesar de todas las fuerzas contrarias, en equivalente universal. Finalmente, la economía de mercado como programa, jamás acabado, de formalización, de interconexión, de agregación, de coordinación de mercados dispersos y locales, nos lleva a la noción de capitalismo. Si estamos guiados por un deseo de realismo y por la voluntad de llegar a una clasificación razonada, deberíamos hablar de capitalismo en plural como se habla de mercados en plural. Lo que nos autoriza a utilizar el singular para describir un fenómeno evidentemente multiforme y que escapa a toda definición, es que los capitalismo tienen en común que llevan el mercado al extremo. Aquí, llamaremos, por tanto, “capitalismo” a ese esfuerzo violento, continuo, incansable, para definir, formatear, reunir, unificar, extender una esfera autónoma, la “economía de mercado”, que tendría sus propias leyes, su propia historia, su propia esencia y que llevaría ese nombre “el capitalismo”, agente único, terminal de toda historia posible. La fuente de ese movimiento sin fin se halla en la construcción incansable de centros de beneficio que ahondan permanentemente en una asimetría entre unos agentes económicos en lucha para aumentar sus capacidades de cálculo y de especulación con el objetivo de integrar y de preformar las capacidades de los demás agentes. El capitalismo no es, en consecuencia, ni un ser de razón ni un fenómeno observable directamente; no es ni una construcción teórica que, sobre la base de conceptos y de abstracciones sucesivas descubriría una realidad oculta, ni una evidencia que se desvelaría al observador avisado. Es ambas cosas al mismo tiempo: es la teoría de su propia práctica y la práctica de su propia teoría, el formateo de su propio formateo. Como veremos, el capitalismo supone un fenómeno de creencia y de fascinación que explica una gran parte de sus efectos y contra el que vamos a tener que luchar mediante un esfuerzo contrario de antropologización.

Disciplina, formateo, performance de la economía

Pero, ¿qué quiere decir formateo? Toda la dificultad de nuestro argumento proviene del hecho que queremos darle un sentido extremadamente fuerte a este término, a fin de

designar un trabajo que se situaría al mismo tiempo en las representaciones, en los aparatos institucionales, en los cálculos de los agentes económicos. Cuando se habla de mercado en singular, de economías de mercado o incluso de capitalismo, se designan de ese modo unos tipos de economía poblados de agentes calculadores y optimizadores. Se plantea entonces la cuestión general de la emergencia de esos agentes, ya que de un tipo al otro sólo cambia la distribución, la concentración y la extensión de las agencias calculadoras. El término de formateo nos permite evitar dos escollos: la naturalización de las categorías económicas por una parte; y su socialización, por otra parte, como si estas categorías disimulasen una realidad social más compleja. El término formateo designa una performance eficaz y constante de las categorías económicas que son, por tanto, muy reales, pero a condición de ser constantemente mantenidas por otros dispositivos que no las disimulan sino que, al contrario, las realizan.

La historia social de las ciencias sociales ha planteado el mismo argumento acerca de muchas otras de sus disciplinas y no se trata para nada de un descubrimiento. Sabemos bien, desde Michel Foucault, que el sexo no se parece a una fuerza irreprimible que se opondría al discurso, sino que el sexo proviene de lo que el discurso, mediante una indagación incesante y obsesiva, acaba por elaborar como una pulsión peligrosa de la que hay que hablar indefinidamente. Sabemos bien, desde Pierre Nora y sus discípulos, que la historia de Francia mantiene relaciones complejas con lo que ha pasado en el Hexágono, y que la historia-disciplina moldea incesantemente las representaciones, las decisiones, las acciones de la historia como cosa. Sabemos bien, especialmente por los trabajos del grupo Heródoto o por los de la revista *Espace-temps*, que la geografía, lejos de ser el “marco” en que se ordenarían acontecimientos ostensibles, performa activamente la escena donde tendrá lugar la historia —empezando desde luego por el famoso Hexágono, él mismo incesantemente pintado, dibujado, alzado, exhibido. Sabemos bien, aunque se trata de un saber menos seguro, cuán inciertas relaciones mantiene la sociología como disciplina, desde Auguste Comte, con el

mundo que no se atreve a llamar “social”. La sociedad como cosa tiene poco que ver, se sospecha, con el mundo social concebido por la sociología, pero ésta, por mil canales, performa activamente qué es el mundo social, de qué se compone, y cómo se podría reformar. En todas estas disciplinas, el objetivo gráfico, práctico, transformador, performador, e incluso el objetivo emancipador, revolucionario, siempre ha prevalecido sobre la “simple descripción”. En esto, por otra parte, las ciencias sociales sólo han imitado a las ciencias exactas, sus hermanas mayores, mucho más fuertes todavía en la formación, en el laboratorio, de los contextos experimentales y en la fabricación meticulosa de los hechos, pero esto es otra historia en la que no vamos a entrar aquí.

Pero para sacar provecho de las nociones de disciplina, formateo y de formación en el caso de la economía, conviene no cosificar el “capitalismo”, confundiéndolo con lo que pasa entre los humanos y las cosas cuando unos y otras se ponen en movimiento. Una multitud de bienes pasan de mano en mano, salen de la nada, vuelven a la nada; multitudes humanas se animan, se agitan, se usan, se enriquecen, se empobrecen, se desplazan. Esta movilización general de las cosas y de las personas no puede ser requerida, evidentemente, por el concepto de capitalismo, que se refiere, como hemos dicho, a un formateo de los mercados y no a lo que pasaría, de algún modo, “bajo” ese formateo. Dicho de otro modo, no sabemos del todo lo que pasa en esta movilización multiforme que hace girar a unos humanos alrededor de unos bienes que los animan y los transforman, y que hace girar a unos bienes alrededor de los humanos que los animan y los transforman. Y, especialmente, no sabemos si hay que buscar el origen de este movimiento permanente en agentes calculadores o generosos. Esta movilización, este dominio de las cosas y de las personas, constituye no el objeto bien conocido del mundo social, sino su terra incognita, su reserva —volveremos sobre este punto al final.

Pero existe, añadiremos, una ciencia económica que tiene justamente por objeto, a través de mil discusiones sobre el método, “describir” tan completamente como sea

posible esa movilización, “preverla” y “calcularla”. Se podría decir, por lo tanto, que esta terra incognita ya ha sido completamente identificada, levantada, cartografiada por la economía como disciplina. ¿Esta última no ha acabado, a fuerza de cortes epistemológicos, de abstracciones sucesivas, por hacer visible lo que estaba oculto, por hacer aparecer el recurso último, la omnipresencia del cálculo bajo los comportamientos falsamente desinteresados? En consecuencia, no reconocer el trabajo limpio y más que centenario de la disciplina económica sería un absurdo que incluso los sociólogos no podrían permitirse. Sí, pero nosotros somos sociólogos de las ciencias, y es precisamente el gigantesco trabajo limpio y respetable de las disciplinas económicas lo que debemos reconocer y evaluar. Este artículo no tiene otro objetivo que extraer las consecuencias prácticas y políticas de ese pequeño cambio de ángulo: coger la ciencia económica con las redes de la sociología de las ciencias sociales, considerar seriamente los efectos que produce en lugar de considerarla como simple descripción, por muy teórica que esta sea, de una realidad que se le escapa.

No se extrae nunca la consecuencia de estos hechos tan conocidos porque se imagina erróneamente que la economía, ella sola, escaparía a ese destino performativo. Además, numerosas mentes, y de las más eminentes, se sirven de la economía como algo para explicar el desarrollo o el subdesarrollo de las demás ciencias sociales. La convierten en el “contexto” indiscutible “en cuyo interior” se situará el resto, y multiplican las metáforas económicas para explicar el desarrollo de la historia, de la geografía, de la sociología. Otras mentes, igualmente eminentes y a menudo representadas en esta revista, se baten valerosamente contra estas metáforas y, bajo el nombre de antiutilitarismo, se esfuerzan en salvar una humanidad que tendría otras motivaciones y otros recursos. Esos esfuerzos opuestos por aumentar o ralentizar la economización de las relaciones históricas y sociales olvidan el trabajo de formateo propio de la economía como disciplina, trabajo sin el que la noción de capital —real o simbólico— quedaría sin ningún efecto.

Llamaremos economía-disciplina al conjunto de las actividades que concurren en la producción de agentes calculadores. La ciencia económica más teórica trabaja a tiempo completo en esta empresa de formateo, ya que su trabajo es mucho más práctico, realista, efectivo de lo que ella misma piensa. De la movilización de bienes y personas extrae con qué hacer los intercambios calculables, y es a esta serie de operaciones a lo que llamamos formateo. La economía-disciplina extrae en las situaciones a partir de qué hacer el cálculo, con qué producir unos agentes económicos calculadores comprometidos en una actividad de intercambio. La economía como disciplina no describe el exterior y más o menos fielmente una cosa objetiva, la economía, que existiría fuera de ella. Ella performa activamente esta cosa que no existía antes que ella y que no existiría sin ella. Lejos de ser el objeto de una definición ostensiva, la economía-cosa (economy) es el resultado performativo de la economía-disciplina (economics). La primera deriva de algún modo de la segunda, por paradójico que pueda parecer a primera vista. Los economistas modelan incesantemente algo que no es del todo económico para extraer por filtración, purificación, imposición, alguna cosa que se parezca a la calculabilidad, a la gubernamentalidad, a la organización de los mercados. No es porque sí que hablamos de disciplina.

¿Cómo limitar los desbordamientos del intercambio?

Para evaluar la contribución esencial de la economía-disciplina, hay que volver sobre lo que constituye la originalidad de esta forma de organización: la presencia de agentes capaces de calcular sus intereses, que se comprometan en transacciones limitadas en el tiempo y el espacio, y que acaben por conducir a un compromiso satisfactorio para las partes implicadas.

Este formateo elemental de dos voluntades calculadoras que persiguen sus propios fines y extrañas la una a la otra supone inversiones importantes. Para participar en una actividad de cómputo, un agente debe establecer una lista de estados de cosas futuros, jerarquizar esos diferentes estados de cosas, identificar y

describir las acciones que permiten, con una cierta probabilidad, producir cada uno de ellos. Tal como han demostrado varios estudios ejemplares, el agente, tanto si se sitúa del lado de la oferta como de la demanda, sólo puede realizar todas estas operaciones —en una palabra convertirse en calculador— si está equipado. Una empresa sin contabilidad por partida doble, sin reporting, sin cuadro de objetivos ni control de gestión, sin estudios de mercado, sin medidores de calidad, se niega toda posibilidad de comprender las vías de acción posibles, de anticipar sus consecuencias y de dotarse de preferencias⁶. Lo mismo le ocurre al consumidor que, privado de los dispositivos de clasificación, de Marie-France Garcia, «La construction sociale d'un marché parfait: le marché au cadran de Fontaines-en-Sologne», Actes de la recherche en science sociales n.º 65, 1986, p. 2-13; Madeleine Akrich, *Inscriptions et coordinations socio-techniques*, tesis de socioeconomía de la innovación, calibración, de comparación y de calificación de los productos que se le proponen, sólo puede decidirse a ciegas. Y lo mismo le ocurre al Estado que, sin contabilidad nacional, consultas entre profesionales, índices de precios, seguimientos escrupulosos de las diferentes categorías (debidamente definidas y medidas), sólo puede ser condenado a la impotencia y a la parálisis.

El término cálculo no debe entenderse metafóricamente, como si existiese eternamente en la cabeza de los agentes una especie de “cálculo mental” que sólo necesitaría “aplicarse” a, “materializarse”, “concretarse” en cálculos reales, sobre papel, sobre el libro de cuentas. Todos los trabajos históricos realizados sobre la contabilidad demuestran, al contrario, que hay que tomar el cálculo en el sentido material de lo que se hace sobre una mesa con cifras contando con instrumentos gráficos en ese cuasilaboratorio del contable, y con el objetivo de convencer a los socios. Se trata tanto de la metrología del cálculo económico como de la metrología del metro o del kilo: de manera previa al establecimiento de los estándares y de la intercomparación meticulosa de sus réplicas, todo no se puede medir. Todos los instrumentos de medida, desde este punto de vista, son medidas

mensurantes [mesures mesurantes] y no medidas medidas [mesures mesurées]; este hallazgo ya antiguo de la historia de las ciencias exactas acaba de ser ampliado brillantemente al instrumental de las ciencias administrativas.

Afortunadamente para nosotros, los economistas han producido por sí solos los conceptos que permiten pensar este trabajo dándole un nombre a lo externo de su actividad de formateo, a esas virutas que son limpiadas de su mesa de trabajo. La noción de externalidad, efectivamente, viene muy al caso. Las internalidades ajustan lo que se tendrá en cuenta —en el sentido literal del término— en una interacción que no es nunca en ella misma una relación de intercambio. Todo lo que desborda este marco, y que los economistas admiten de buena gana que es algo indefinido, será identificado con otras tantas externalidades, es decir, como lo que pesará quizás más tarde sobre la interacción enmarcada, pero que, por el momento, no podrá integrarse en el cálculo⁹. Se llamará externalidad positiva a lo que viene a favorecer por casualidad una interacción que no esperaba tantos vínculos causales insospechados; y externalidad negativa a lo que se había eliminado demasiado rápidamente y que asedia desde el exterior, bajo la forma de consecuencias inesperadas, cálculo demasiado rápido y simplificado. Todo el trabajo de la disciplina, al menos microeconómica, será el de ir sacando provecho poco a poco de las externalidades a fin de tener en cuenta, mediante una metrología siempre atenta y meticulosa, al mayor número de las entidades dejadas en el exterior, al otro lado del limes sagrado del cálculo.

De entre todos los investigadores en ciencias sociales, los economistas son los únicos que han previsto explícitamente el cuadro de mando de su disciplina. Hay quien se burla a veces de su indiferencia hacia la auténtica realidad, de su complacencia por los modelos abstractos, de su impaciencia hacia todo lo que vendría a complicar sus “casos” estilizados. Pero, al contrario, han previsto detalladamente por qué este desbordamiento del cálculo no podía y no debía ser tomado en cuenta, si se quería que la cuenta funcionase y acertase. Se

les paga justamente para que produzcan internalidades y no para desbordar permanentemente este marco inestable y sumergirse sin esperanza de retorno —y por tanto sin esperanza de ganancia—, en las externalidades que dispersarían permanentemente los actos de compra y venta más simples. Debemos sacar todo el partido posible de esta extraordinaria capacidad de la economía como disciplina: haber comprendido al mismo tiempo que ella define un conjunto y su complementario.

Las internalidades permiten efectuar un cálculo acertado. Digamos, para ser más precisos y generales a la vez, que permiten determinar (de-finir) una interacción, enmarcarla, acabar con ella, tanto si se trata de un precio como de un contrato. Sin este formateo de las internalidades, efectivamente, todos los saben, los economistas primero y los agentes después, no se acabaría nunca, no sabríamos nunca quien posee y quien saca provecho. Digámoslo de manera aún más simple: nunca nos liberaríamos. Estamos tan impregnados por este formateo, está tan pegado a nuestra piel, sobre todo si estamos acostumbrados a denunciar el poder del capitalismo, y a luchar contra el utilitarismo, que simplemente olvidamos hasta qué punto sería difícil, en la práctica, saber quién posee y quién saca provecho si la diferencia entre internalidades y externalidades no fuese constante e incesantemente ejecutada (enforcée), para utilizar un anglicismo muy útil. Sólo los economistas, por paradójico que pudiera parecer, saben que, justamente, sin el trabajo constante de formateo, las externalidades correrían el riesgo de perturbar, invadir y ahogar a las internalidades. El cálculo finito se haría indefinido, la apropiación privada imposible, el beneficio siempre discutible. Cada una de las entidades que componen el colectivo, si no se controlasen, tendría algo que decir en el más pequeño intercambio entre personas particulares —privadas justamente de los vínculos que desbordan incesantemente del marco de la interacción-. La obsesión de los economistas es producir la economización del mundo reemplazando en todas partes desbordamientos poco económicos, digámoslo, costosos, por relaciones que son económicas en

todos los sentidos del adjetivo. Se baten, por tanto, contra los desbordamientos de las externalidades. Reprocharles que «no tengan en cuenta la realidad» es pedir a los servicios de aduanas y a la policía de fronteras que dejen entrar todas las mercancías y todas las personas sin examinarlas de cerca.

En su forma más acabada, el teorema de Coase explica lo esencial de ese trabajo de economización en el que está comprometida la economía-disciplina. El encuadre siempre recommenzado de los desbordamientos, la internalización que siempre vuelve a empezar por las externalidades, sólo puede conseguir alguna cosa si se apoya en una distribución razonable de sólidos derechos de propiedad “Razonable” significa que los agentes no sólo deben estar en condiciones de calcular de manera bilateral sus transacciones sino que, además, hay que incitar a invertir a aquellos/aquellas de ellos que, maximizando su función de utilidad, contribuyan al máximo a la riqueza colectiva. El bucle es así el cierre que establece la cadena metroológica que va del interés individual al interés colectivo.

Lejos de definir el fondo de las relaciones subjetivas y objetivas, la economía-disciplina aparece así como lo que extrae, deduce, elige, selecciona, tipifica unas relaciones para hacerlas calculables. Se trata justamente de una disciplina ya que no tiene un punto de cese que no haya obtenido en el mismo movimiento una doble conformación, la de los agentes y la de los economistas. La primera para enmarcar las interacciones de aquellos, la segunda para evitar a éstos toda tentación de dejarse llevar por los desbordamientos en lugar de internalizarlos. El encuadre y la internalización no se acaban nunca. Sería fácil leer la historia de la economía política como un trabajo constante de volver a resolver las fugas y encuadrar los desbordamientos intempestivos. La función está lista. A la economía estándar le corresponde la pesada tarea de mantener los encuadres; a todas las variedades de economías heterodoxas, desde la crítica de la economía política inaugurada por Marx hasta la socioeconomía más reciente, el privilegio de hacer que abundan, con un poco de alegría, las

asociaciones, mostrar que los agentes calculadores no dejan de desbordar.

Marx, por ejemplo, reprocha efectivamente a la economía clásica engañarse al reemplazar el valor trabajo, que sólo pone en evidencia una plusvalía, por el valor de cambio. Pero, bueno, los economistas hacían su trabajo. Con la metrología del valor de intercambio los cálculos acertaban, y el contrato entre el patrón y el obrero se cumplía con la “satisfacción” de las dos partes que eran libres. Si se cuentan estas mismas relaciones en valor trabajo, no existe manera de ser libre, justamente, y el patrón continúa siendo indefinidamente el deudor de su obrero que le ha hecho más de lo que ha recibido. La cuestión no es saber si el valor trabajo es más real que el valor de cambio — hace cien años que se discute lo mismo sin haber progresado ni un kopek—, sino saber cómo formatear las interacciones para obtener contratos acabados o contratos definidos de otro modo. Los marxistas han intentado, exactamente como los economistas clásicos que pretendían criticar, acabar los cálculos, es decir, absorber otras externalidades negativas —la miseria atroz y el desarraigo— echando a los demás a la calle, por ejemplo la vía pública y política.

Y aquí tenemos el mismo movimiento que se repite con las innumerables críticas del homo oeconomicus, acusado de traicionar la riqueza del hombre real, de poner entre paréntesis las relaciones personales en las que entra, de negar la existencia de las relaciones de confianza que establece, o de reducir a simples efectos los marcos institucionales que conforman sus valores y sus preferencias. Pedir a un economista —clásico o marxista— que tenga en cuenta todas las externalidades, es pedirle que cambie de ser, es correr hacia la impotencia, es negar la pertinencia propia de la economía como disciplina performadora del intercambio acabado. Pero, de modo inverso, no ver que al focalizar el análisis crítico únicamente sobre los desbordamientos, se echa más leña al fuego, es decir, se le proponen constantemente nuevas tareas de encuadre, es no tomarse en serio su capacidad para participar tal y como hacen los actores y en

estrecha relación con ellos en el formateo del mercado.

Pequeña crítica del antiutilitarismo

Hacer del cálculo económico y de la equidad que permite el resultado de un largo y paciente trabajo de formateo conduce a examinar dificultosamente los movimientos, tomas de posición y análisis que se agrupan bajo la bandera del antiutilitarismo. Efectivamente, el antiutilitarismo no es la crítica del liberalismo, sino su asunto pendiente. Si el liberalismo pretende creer que la verdadera naturaleza del hombre es la del individuo calculador, dotado de referencias estables y que actúa con vistas a maximizar su utilidad, el antiutilitarismo rechaza lo que considera como una grave reducción y apela a un fondo antropológico común a todas las sociedades, sean primitivas o modernas, rica matriz en la que encajarían todas las relaciones económicas.

Como el MAUSS se ha distinguido en esta investigación, no es superfluo señalar aquí nuestro desacuerdo con la teoría del capitalismo que implica —sobre el fondo de un acuerdo general sobre las intenciones y de una simpatía evidente por los proyectos empíricos—. Si nuestra hipótesis es justa, el antiutilitarismo le otorga demasiado al utilitarismo que combate y demasiado poco a las otras sociedades, en cuyo nombre pretende hablar. Hay que saber, en efecto, cuando se ataca la economía capitalista, si se habla de internalidades, si se liga a las externalidades, o si se considera la totalidad formada por el conjunto, por su complementario —las externalidades— y por el trabajo de recorte del conjunto a partir de su complementario.

Si se habla únicamente de internalidades, en efecto, la discusión no nos parece demasiado productiva. Decir que en el capitalismo existen agentes individuales calculadores y maximizadores de beneficio, es tomar, ciertamente, el efecto por la causa, el gofre por la gofrera. No se puede decir nada más sino es que, mediante un gran trabajo de formateo, se acabe por obtener localmente ciertos efectos que pueden entenderse, del interior del intercambio, como un contrato celebrado entre individuos que se encuentran liberados tras el

intercambio. No puede concluirse de este deslinde de las relaciones que existan individuos, que estos calculen, que exista una transferencia de equivalentes, y que el intercambio entre ellos pueda finalizarse. Ello quiere decir únicamente que se ha limitado la escena, encuadrado la interacción, para obtener justamente esos efectos. ¡Crear que existen individuos calculadores es interpelar al malvado en la pantalla imaginándose que es de carne y hueso! No, el malvado resulta que está proyectado. Se trata de un flujo de fotones que ilumina con mucho esfuerzo el blanco de la pantalla en el interior de una sala oscura que puede cerrar de un momento a otro por falta de clientes, corriente eléctrica o bobinas. Los antiutilitaristas creen que existen realmente malvados utilitaristas en escena contra los que hay que indignarse y a los que, guiados por una sana cólera, se lanzan tomates para que se marchen avergonzados. La pantalla se manchará, evidentemente, pero huelga decir que nada habrá cambiado al final de la película...

Si se consideran sólo las externalidades, la escena cambia evidentemente del todo, como cuando la película se detiene y vuelve la luz. Se alude entonces a todo lo que desborda la escena, a toda la inmensa industria cuya única institución permitía a la escena desvincularse provisionalmente en la oscuridad. Desde este nuevo punto de vista, no hay evidentemente más mercado que el capitalismo. No existiría ningún medio conocido por la humanidad para tomar el conjunto de la movilización de las cosas y de las personas en una relación de intercambio entre agentes económicos calculadores que pudieran quedar libres tras ella. Como tampoco se puede, siguiendo nuestra metáfora, insertar en la pantalla la sala oscura donde está colgada —incluso si se trata de una película sobre la fabricación de otra película como *La noche americana* de Truffaut. Está más allá del poder del capitalismo no tener externalidades —positivas o negativas—, ya que las produce en número alucinante, que es su trabajo, quizás su único trabajo; volveremos más adelante sobre este punto. Para decirlo de otro modo, el capitalismo no es la explicación profunda de su propio desarrollo. La acumulación primitiva no se ha detenido jamás,

el formateo no tiene fin: presten atención únicamente al complementario, y nada de lo que observarán tendría lugar en lo que se esperaría de un mundo capitalista. Es por ello que la metáfora del embeddedness no funciona, las externalidades no son la habitación donde duerme la economía mercantil, sino lo que está fuera de la cama de Procusto, lo que no puede servir ni para hacer contexto social, ni para hacer, al menos por ahora, un cálculo.

¿A qué se debe el error del antiutilitarismo, error simétrico al que se comete en manuales y discursos políticos por el liberalismo? Al olvido del formateo, pero esta vez del formateo del desinterés.

Para restablecer una visión más simétrica, hay que tomar como objeto el conjunto y su complementario añadiéndole, para ser medidos, el delicado desglose que permite extraer el primero a partir del segundo. Inmediatamente, la diferencia tan ponderada entre el paradigma del don y el del cálculo no parecerá tan grande. En ambos casos, es necesario un formateo preciso que decida qué es lo que se está en condiciones de calcular y qué es lo que se desplazará, de momento, a la oscuridad. La impresión de una inmensa diferencia entre el don y el intercambio de equivalentes procede, en efecto, únicamente de la creencia en la escena aislada de las internalidades. Esta creencia ha tenido como efecto que se haya psicologizado esta diferencia imaginando agentes económicos individuales que tendrían en la mente motivaciones de cálculo. Ahora bien, esta hipótesis es demasiado fuerte. Los agentes que efectúan cálculos no son cognitivamente calculadores. Ya lo mostramos, hace tiempo, para los eruditos que servían sin embargo de modelo, desde Locke, para toda la economía clásica, pero la antropología cognitiva lo ha mostrado magníficamente respecto a todos los agentes ordinarios. Calcular es una práctica colectiva compleja que utiliza mucho más que las capacidades cognitivas prestadas a los agentes por epistemólogos y economistas. Recíprocamente, la realización material del cálculo, las cifras, los medios de escritura, las inscripciones importan de manera decisiva en la performance del cálculo. Del hecho que unos

cálculos se efectúen en los cuasi-laboratorios de las agencias económicas —el término agente ofrece demasiado al individuo— no hay que deducir que existan seres calculadores, por muy bien informados que estén. De la performance colectiva no puede deducirse una competencia individual, esa es toda la revolución introducida en las ciencias cognitivas por Ed. Hutchins.

El razonamiento que vale para el calculador utilitarista vale también para el héroe que entusiasma tanto a nuestros amigos del MAUSS, ese famoso donante y receptor, no-calculador antiutilitarista que constituiría nuestra única reserva contra el capitalismo, nuestra única esperanza de vencerlo. Sin embargo, así como no existe calculador utilitarista, no existe donante, y es por ello que se discute el interés o desinterés relativo de los “salvajes” desde hace casi tanto tiempo como el cálculo del valor-trabajo. ¿Por qué esta cuestión no tiene un final? Pues por la razón bien evidenciada por Hutchins y que se aplica a todas las formas de cálculo: de la performance colectiva de una donación recibida y entregada no se puede deducir ninguna competencia individual del agente. Atravesado por el cálculo sin ser él mismo calculador en los regímenes de formateo capitalista, el mismo agente se halla atravesado por el don sin ser ni donante ni receptor en los regímenes de formateo pre- o anticapitalista. Como máximo, el agente puede internalizar, como “deformación profesional”, una práctica de cálculo antes que una práctica de donación, al igual que un panadero con los brazos manchados de harina acaba por ser diferente de un matemático con las manos manchadas de tiza. Sin embargo, no se puede deducir de estas diferentes performances competencias radicalmente diferentes. Existe un lugar desde el que ahora nos vigilan felizmente tanto la sociología de las ciencias como la antropología cognitiva.

Formateo tanto para el don como para el intercambio

Este aspecto de psicología distribuida es de gran importancia, ya que se aplica simétricamente a los antiguos “salvajes” y a los actuales “capitalistas”, lo que nos permitirá redefinirlos a ambos. Se necesita exactamente tanto trabajo de formateo para definir un acto

colectivo de donación como para determinarlo (dé-finir), es decir, terminar un acto colectivo de intercambio, ésta es nuestra hipótesis central. Una vez desaparecida la psicología que poblaba el mundo capitalista de calculadores interesados y el mundo precapitalista de donantes desinteresados, se ha hecho posible finalmente distinguir de manera muy precisa cuál es la auténtica diferencia entre los regímenes de formateo. No se diferencian de ningún modo por el imperativo categórico que continúa siendo el mismo en todos los casos. «¡No calcularás!», sino que se distinguen por la lista de lo que no debe tomarse en cuenta.

En el don, como ha demostrado Marcel Mauss, se define meticulosamente la prohibición de calcular de modo que ninguna persona pueda llamarse nunca liberada. Como demuestra toda la antropología económica, no es en absoluto el interés o desinterés psicológico lo que se busca, sino únicamente esto: «No cumplirás jamás, no rescatarás jamás, no escaparás jamás al entanglement» para recuperar las palabras de Nicholas Thomas. Cuanto más circulen los bienes y las personas, más vinculados, unidos y ligados estarán. Ahora bien, en un régimen capitalista, se plantea exactamente la misma cuestión de lo que no debe calcularse, de lo que a ningún precio debe aparecer en el cálculo, de lo que, si apareciese, arruinaría al mismo tiempo el cálculo y toda la fabricación de la sociedad. La única cosa que cambia es el reparto entre lo que se calcula y lo que no debe calcularse. El formateo capitalista tiene como imperativo: «Calcula las internalidades a fin de poder ser libre y devuelve a todas las demás asociaciones a unas externalidades positivas o negativas que tú no debes tener en cuenta». El intercambio no es lo contrario del don: ambos producen prohibiciones de calcular, la primera es a la que se llama “externalidad” en el régimen capitalista; y la segunda es a la que se llama “desinterés” en el régimen no capitalista. La primera permite no calcular porque se ha enviado fuera a la multitud de los vínculos; la segunda permite no calcular, ya que se prohíbe seguir las relaciones mediante un cálculo de inscripciones rastreables.

La diferencia es importante, decisiva para la historia, pero no hay que exagerar y, sobre todo, no hay que psicologizarla. No se puede de ningún modo deducir de esta “pequeña diferencia” el hecho de que habría individuos calculadores intercambiando equivalentes en el capitalismo, e individuos que se prohibirían calcular en el precapitalismo. Creerlo es “hacerle la cama” al capitalismo y caer en el exotismo más tenebroso imaginando que los salvajes o los “primitivos” tendrían virtudes o defectos que nosotros habríamos perdido. No tanto desde el punto de vista del interés como del desinterés, somos exactamente los mismos, pero nos repartimos de otro modo las relaciones que queremos marcar y las que no queremos marcar a ningún precio. El don ya no es más primario, más natural, más elemental, más normal que el intercambio, puesto que se obtiene por una violencia tan extraña, tan artificial, por un formateo tan violento, tan institucionalizado como el del beneficio.

¿Cómo resumir esta diferencia sin exagerarla? Digamos que existen regímenes que enrarecen los desbordamientos y otros que los hacen proliferar. Los Achuar, que hizo célebres Philippe Descola, multiplican, efectivamente, las intrincaciones de forma que nadie, ni los dioses, ni las verduras, ni los árboles del bosque, ni los animales, ni las demás familias pueda ser nunca libre; es decir, se abstienen de volver siempre a las asociaciones pasadas. Es necesario que el muerto mantenga siempre al vivo, que la antigua asociación mantenga siempre a la nueva. Cuanto más se mueve, más se liga a la vida y a la muerte como la presa de una araña que se va enredando más al intentar liberarse de la tela. Las circulaciones de cerdos descritas por Pierre Lemonnier en los Anga de Nueva Guinea se disponen —y no está calculado— de tal manera que se evite absolutamente ser libre de modo definitivo, lo que interrumpiría justamente la cadena que moviliza, temporada tras temporada, a los cerdos y a las personas. Y precisamente porque no hay más que una ligera diferencia los antropólogos del mundo moderno, como los de los demás mundos, apenas llegan a distinguir sus formas y multiplican, como Nicholas Thomas, o como Arjun Appadurai, los ejemplos mixtos, inextricables.

Esta fabricación del desinterés no ha sido nunca tan clara como en nuestras sociedades, donde debe batirse para imponerse al otro formateo, el del interés y el utilitarismo. Piénsese, por ejemplo, en el impresionante dispositivo establecido año tras año por la AFM (Asociación Francesa contra las Miopatías) para que salgan a la escena pública donantes embargados por un movimiento de generosidad colectiva. La emisión de televisión, que da su nombre al Téléthon y a lo largo de la cual se recogen las donaciones, está totalmente dirigida, tanto en su desarrollo como en su preparación, hacia la fabricación de una red abundante de vínculos que mantienen a los protagonistas y los hacen cada vez más dependientes unos de otros. La televisión posee esta maravillosa facultad de recomponer el tiempo y el espacio. Hace presentes los compromisos pasados y hace visible lo que habría podido caer en el olvido. Convoca en una misma escena telespectadores lejanos, donantes institucionales, investigadores, miembros del Lyons Club, industriales y enfermos con sus familias: a medida que se van sucediendo las intervenciones, los animadores despliegan un conjunto de vínculos y asociaciones, viniendo cada nuevo vínculo a añadirse a los precedentes y acabando la emisión por no ser más que un largo inventario, abierto, de las relaciones que se tejen y se enredan. Removiendo estos vínculos, agitándolos por antena, la televisión emociona y conmueve, ya lo dice la palabra, al telespectador. El cálculo no está completamente ausente, pero no se realiza como en el formateo del interés, sobre una operación de cierre, o incluso de maximización.

No se trata de una contabilidad cerrada y equilibrada, sino de una contabilidad abierta que registra los vínculos y las relaciones a medida que se establecen para mostrar su carácter indefinido. La carga de esa extraña contabilidad, que no tiene otra razón de ser que mostrar el irresistible movimiento de los desbordamientos, es incumbencia del contador del Téléthon, presente a lo largo de toda la emisión, y sobre el que se va registrando minuto a minuto el importe de las promesas de donación. El recuento nunca es bueno, ya que el contador no cierra. Se trata de un

instrumento de nuevo tipo, perfilado por un régimen de donación, que no tiene otra función que la de seguir en continuo, guardándolos en la memoria, la creciente profusión de los vínculos y de las asociaciones que tejen los donantes con los enfermos y los investigadores, manifestando visualmente que la lista no está cerrada. La carrera para conseguir el récord, ya que cada Téléthon debe superar al anterior, no tiene otra razón de ser que organizar este desbordamiento y convertirlo en un fin en sí mismo. Y tal como muestra la energía desplegada para la orquestación del Téléthon, no es más sencillo organizar ese desbordamiento y levantar el inventario de los vínculos que establecer los cuadros rigurosos que requiere una economía de mercado. Para inclinarse hacia el don, ¡no basta con dejar que las relaciones se desplieguen protegiéndolas de las fuerzas del utilitarismo! El don, el desinterés no son ni más artificiales ni más naturales que el intercambio y el interés: ambos son el efecto de acciones colectivas debidamente formateadas.

Evidentemente, las dimensiones de las inversiones de formateo depende de las circunstancias y del dispositivo a establecer. Pero en todos los casos, los agentes están atravesados por inversiones alternativas, como lo demuestra esta escena primitiva que se desarrolla en una granja situada en pleno monte bajo de Córcega, a sesenta kilómetros de Ajaccio. La temporada del brocciu acaba de empezar. En la habitación donde Madame Casalta fabrica el queso, se apretujan los vecinos y amigos que parlotean esperando su parte de brocciu. Madame Paoli, anciana señora de ochenta años, interviene con su voz alta y aguda en todas las discusiones. Se encuentra visiblemente en su casa porque la patrona la llama por su diminutivo, como a alguien de la familia. Llega el momento de pagar. Madame Paoli se arregla para presentarse la última a Madame Casalta en la habitación vecina donde se ha instalado una mesa, una especie de mostrador que enmarca la transacción mercantil. El brocciu se pesa, se envuelve en una bolsa de plástico, y cambia de manos al mismo tiempo que el billete de 50 francos ofrecido por Madame Paoli para saldar toda la cuenta. Una vez ha guardado el billete en la caja de acero blanco que hace las veces de caja

registradora, Madame Casalta concluye el intercambio con un sonoro: «Gracias, Madame Paoli; ¿volverá mañana a comprar más?». La frase produce su efecto y hace enrojecer de indignación el rostro de la anciana dama que se vuelve hacia el sociólogo: «Cada vez es lo mismo. Ella sabe que eso me da rabia. Dese cuenta, la conozco desde que era pequeña. Soy incluso la madrina de su hija. “Comadre” en corso quiere decir madrina, señor, es mucho más fuerte que en francés. Soy como la madre de su hija. ¡Y me trata de Madame Paoli cuando voy a pagar!». La indignación es el único recurso del que dispone para intentar un formateo alternativo, para hacer inoperante el encuadre y la internalización tan cuidadosamente preparadas por Madame Casalta, con el cobertizo convertido en sala de ventas, la mesa-mostrador, la caja registradora, y la fórmula de cortesía que al establecer una relación entre extraños se revela ofensiva.

Confrontada a ese formateo mercantil al que pretende resistir, la anciana señora no tiene otro recurso que hacer proliferar las relaciones, las asociaciones, a fin de hacer bascular la transacción hacia el régimen de donación: «Soy la madre de su hija». Se puede ver que la transacción puede ser indiferentemente formateada en el modo mercantil o en el modo del don. Pero el formateo, sea cual sea, es costoso y supone un mínimo de inversiones, siendo la indignación y apelar a los testigos lo único que está al alcance de la anciana señora, a quien su silencioso marido apoya con un movimiento de cabeza. Estamos lejos del Téléthon, pero es la misma historia la que se desarrolla. ¿Estamos en el mercado o en el desinterés? Ello sólo depende de la capacidad de los agentes para enrarecer las asociaciones o hacerlas proliferar, para organizar el encuadre o dirigir el desbordamiento. Se trata de lo que nos advirtió Thomas: «The transformation and contextual mutations of objects cannot be appreciated if it is presumed that gifts are invariably gifts and commodities invariably commodities²⁶». La única cosa que marca la diferencia es la estrategia de intrincación o de desintrincación que se utiliza. El formateo del don vale tanto como el del interés.

Llevemos la simetría más lejos. Ya que hacen falta tantos esfuerzos, ingenio e investigación para hacer proliferar relaciones como para encuadrarlas, es posible que las ciencias sociales presten sus fuerzas a la empresa. Es ahí donde el trabajo de los antropólogos simétricos como Nicholas Thomas es nuevamente valioso. Su posición es sutil. Él no repudia toda diferencia entre donación y transacción mercantil y le seguimos en este punto, adoptando incluso su solución. Lo que él combate es la idea de un gran reparto entre sociedades mercantiles y sociedades de donación. Y para mostrar la inanidad de una oposición similar, tiene que revisitar la antropología que, al menos en una determinada época, se ha dedicado a la única finalidad de radicalizar las diferencias, de hacer infranqueable el abismo entre desinterés e interés. Este trabajo le lleva a retomar Malinowski para volver a sumergirse en el corazón de la kula y mostrar que, contrariamente a lo que afirma este último, aquí las transacciones comerciales son numerosas; transacciones comerciales que suponen una simple desintrincación y no la existencia de un mercado formal, con una oferta y una demanda constituidas que negociarían unos precios. Demuestra posteriormente que las realidades son compuestas, híbridas, y que sólo se puede hablar de un régimen del don cuando se postula la existencia de una economía de mercado.

¿Por qué los antropólogos tienen tanta facilidad para mostrar que no existe ningún caso de encuadre mercantil que no desborde inmediatamente de las relaciones sociales? Porque la antropología es una disciplina como la economía y, ella también, formatea las relaciones, pero de otra manera. Del mismo modo que la economía-disciplina no tiene otra ambición que internalizar, encuadrar, enrarecer, y hacer calculables unas transacciones, la antropología cultural se otorga como único objetivo hacer visible lo invisible, manifestar lo que estaba disimulado y latente, desvelar mecanismos ocultos en el inconsciente colectivo, mostrar la multiplicidad de las capas y de los niveles que requieren estas thick descriptions tan caras a Clifford Geertz. El antropólogo no carece de herramientas para hacer emerger relaciones sociales tras el

intercambio y para formatear el desinterés. Le basta con mostrar la singularidad de una situación, multiplicando los testimonios y los puntos de vista, o aún más eficazmente reconstruyendo la historia de las transacciones.

Evidentemente, la carga del formateo del desinterés no se halla sólo sobre las espaldas de los antropólogos. Los agentes son también absolutamente capaces de producir las herramientas y los dispositivos que permitan el don y el desbordamiento necesarios para el encuadre y la internalización. Esta antropología centrada en las competencias de los actores — competencias que no explican la generosidad de los actores, sino su capacidad para participar en la empresa de formateo del desinterés — queda en gran parte por hacer; pero hemos sugerido su posibilidad en los dos escenarios precedentes, el del Téliethon y el del brocciu. El contador, por ejemplo, no es un invento de los antropólogos, sino de los diseñadores de la emisión. Ello no excluye que las ciencias sociales se movilicen (o sean movilizadas) para participar en el establecimiento de un dispositivo más amplio que produzca siempre más desbordamientos e intrincación, como por ejemplo en las encuestas destinadas a conocer las motivaciones de los donantes o las reacciones en directo de los telespectadores: el reto, común al contador y a los sociólogos, es seguir muy de cerca los desbordamientos no para encuadrarlos, sino para dejarse llevar por ellos y darles todo el espacio que necesitan para desplegarse. Las ciencias sociales, como se puede ver, ya no son prisioneras, si nuestra hipótesis es exacta, de una distinción paralizante entre el don y el intercambio mercantil. Una vez convertidas en simétricas, pueden estudiar tanto las operaciones de encuadre como las de desbordamiento.

¿Es el capitalismo «el horizonte insuperable de nuestra época»?

La constatación comúnmente admitida por la que hemos empezado, la de la ineluctabilidad del capitalismo, se ha reformulado actualmente en unos términos un poco diferentes. Ya no se trata de juegos de suma cero, sino de que lo que uno gana, el otro lo pierde. Ya no se trata únicamente de seguir el desplazamiento de un cursor que marque el grado de

desterritorialización conseguido. Se trata de inversiones de formateo a partir de las cuales hay quien fabrica utilitarismo y quien fabrica desinterés. Es, por lo tanto, a su dinámica a la que hay que ligarse.

¿Qué pasa con nuestros regímenes de movilización, con lo que nosotros llamamos capitalismo? No decimos que escapen a las relaciones. Sería volver al estudio únicamente de las internalidades y tomar el capitalismo por lo que dice que es, por lo que se esfuerza en ser, por lo que los economistas performan. En nuestros regímenes, compartimos con cuidado las internalidades que hay que tener en cuenta y todo el resto, inmenso, indefinido, que remitimos al estatuto incierto, sorprendente, consecutivo, de externalidades positivas o negativas. Los ingredientes son los mismos que en otros lugares, las familias, el bosque, los dioses, las verduras, los cerdos, las molestias. Son, efectivamente, como uno de nosotros ha señalado en otro lugar, indefinidamente más numerosos y cuentan con un elevado número de no-humanos socializados literalmente y no simbólicamente en el seno del colectivo. Pero continúa siendo cierto que el reparto es diferente: todos esos elementos indefinidos se toman como externalidades que no cuentan en el mismo momento, en la misma temporalidad que lo que está incluido en el cálculo. Es esta la diferencia entre lo interior y lo exterior, entre lo que cuenta y lo que no cuenta, entre lo que es conmensurable e inconmensurable, entre lo que es calculable y lo que es incalculable, entre lo que está presente ahora y lo que se presentará quizás más tarde, lo que permitirá, a algunos, llamarse libres de cualquier deuda con quien sea.

No es el intercambio de equivalentes lo que es importante en capitalismo —lo que tiene lugar sobre la escena estrecha y encuadrada de las internalidades— sino la inconmensurabilidad que se asegura entre el intercambio de equivalentes por un lado, y por otro, la multiplicidad difusa e incalculable —en sentido propio— de las externalidades. La fabricación de intercambios de equivalentes sólo es posible si las internalidades difieren absolutamente de las externalidades. Sin esta producción forzada de inconmensurabilidad,

nada evidentemente sabría equivaler a otra cosa. Nada, sobre todo, sabría acabarse y limitarse; cada desplazamiento de una persona o de un bien se reflejaría en el conjunto del colectivo, la apropiación se haría ilegible, el propio beneficio no podría inscribirse, ya que las consecuencias indefinidas vendrían a ahogar instantáneamente las ventajas adquiridas costosamente en la situación bien encuadrada del intercambio. Desde Locke, la atención se ha dirigido obstinadamente al intercambio de equivalentes, que no tiene, en la práctica, ningún tipo de privilegio, ya que sólo es el resultado provisional de una producción de inequivalencias, bajo la forma de externalidades, que se han rechazado en la oscuridad pero que esperan más o menos ruidosamente su hora.

Si bien no hay que minimizar la diferencia, no hay tampoco que exagerarla. Las sociedades no capitalistas no son más capaces de externalizarlo todo que los capitalistas de internalizarlo todo. En efecto, en todas las sociedades precapitalistas existen tipos de relación que se parecen extraordinariamente a los del capitalismo así redefinido. Se trata de todas aquellas que se comprometen con auténticos extraños o las que se esfuerzan en poner distancia entre las personas, como en el caso de Madame Paoli. En los márgenes de las sociedades, en los mercados a largo plazo, la máxima capitalista se aplica obstinadamente: «Efectúa intercambios que sean susceptibles de acabarse de una vez por todas, a fin de ser libre; ellos no son de tu mundo y quizás no los volverás a ver nunca». De modo inverso, el capitalismo no es nunca como se cree, definitivamente libre de cualquier deuda con quien sea, como acabamos de decir. Al contrario, existen relaciones de confianza —entre banqueros, entre clanes, entre camarillas, entre mercados, en las relaciones entre proveedores— para los que la ley de hierro de los demás regímenes se aplica completa y obstinadamente: «Actúa de modo que no seas nunca libre, a fin de no tratarme como a un perfecto extraño». El trabajo para prohibirse calcular fracasa en ambos regímenes, tanto en el capitalismo como entre los salvajes.

Al reconocer la aplicación de la máxima de uno de los regímenes en la del otro, quizás se

comprende cómo se pasa de uno al otro, aunque la historia de este paso no debe retenernos aquí. Para pasar del primer régimen al segundo, basta con efectuar dos pequeñas, dos minúsculas deformaciones: tratar a los próximos como a perfectos extraños con los que se será libre, y tratar a los extraños lejanos como a íntimos de los que nunca se será libre. El capitalismo no es el monstruo extraterrestre que habría venido a destrozar a la antigua humanidad primitiva y antiutilitarista que se bañaba hasta ese momento en el Edén del don. Se trata sin duda de un monstruo, pero su teratología, como la de los terneros de dos cabezas y las ranas de tres ojos, se explica por razones absolutamente terrestres: basta con deformar ligeramente el único reparto entre lo que se calcula y lo que no debe calcularse a ningún precio —el paradigma del desinterés— para obtener lo que no es en ningún caso su inverso, o su antónimo, sino estrictamente su anamorfosis, es decir, la proyección de una superficie sobre otra superficie.

Reconocer una deformación no vuelve a atenuarla sino a reemplazar una discontinuidad brutal por una transición continua. Hay algunas cosas espantosas, efectivamente, en el hecho de tratar a los próximos, con los que hasta aquí se entremezclaban todos los intercambios, como a extraños de los que se es libre. Alguna cosa, en efecto, se ha quebrado, ese es justamente el objetivo. Sí, a lo indefinido del intercambio le ha sucedido el cálculo gélido del interés. Pero, ¿qué es lo que hiela en este cálculo? Que puede acabarse. Mi pariente próximo, mi protegido, mi servidor, mi padre quizás se hallen repentinamente tratados como extranjeros lejanos que no se volverán a ver jamás y con los que el intercambio tenía como objetivo ser libre; digámoslo aún más brutalmente, que el intercambio tenía como objetivo abandonarse para siempre. Existe todavía algo más espantoso, efectivamente, al ver a este antiguo próximo, convertido en extraño, rendir cuentas a unos íntimos, situados a centenares o millares de kilómetros de allí, y obligado a encontrarse respecto a ellos en una situación de total e indefinida dependencia. Todo lo indefinido del intercambio, que servía para unir localmente a las personas de un mismo pueblo, sirve ahora para atar de pies y manos a un agente local que

no se liberará nunca de la dependencia de los lejanos, con los que no cumplirá nunca más. Este doble espanto se encuentra en la imagen que los capitalistas creen dar de los primitivos, siempre confinados por el estrecho marco de su tribu y siempre escandalosamente incapaces de colocarse de una vez por todas en el mercado mundial con “culturas de renta” que les arrancaría finalmente de su vida despreocupada.

El liberalismo como teoría del capitalismo exagera la distinción entre los regímenes. Se equivoca dos veces, en efecto, al reemplazar el trabajo de recorte y el trabajo de relación por leyes universales que vienen directamente de la epistemología. El corte furioso que hace tratar brutalmente a próximos como extraños, el liberalismo lo analiza como la liberación finalmente consumada respecto a un pasado arcaico que hacía imposible hasta aquí el «desarrollo de las fuerzas productivas» al relacionar el intercambio con consideraciones sociales y morales. En lugar de ver el trabajo de formateado que abandona las externalidades, el liberalismo ve la irrupción de la racionalidad poniendo fin a la barbarie o al salvajismo. Según él, el fondo natural de la humanidad emerge finalmente de su envoltorio social y antropológico. Pero el liberalismo se ciega una segunda vez, ya que se disimula el pequeño grupo de comparsas, de cómplices, al que el intercambio local se encuentra ahora afiliado a la fuerza. Sustituye los grupos, clanes, camarillas por el “mercado mundial”, pretendidamente desterritorializado, que no conocería ni demora, ni patria, ni freno. Los vínculos perdidos con los próximos convertidos en extraños, el liberalismo los pierde nuevamente en un vasto mundo de sueños y de leyes universales que se aplicarían sin agentes, sin telégrafos, sin facturas, sin oficinas, sin instituciones, sin territorios. Lo universal de las leyes económicas oculta, por lo tanto, al mismo tiempo, la producción local de extraños apartados y su relación local con grupos lejanos en cuyo seno la confianza y la intrincación juegan un papel cada vez más importante. Por dos veces consecutivas el trabajo de relación y de separación se pierde a causa de esta loca idea de que podría existir un capitalismo sin vínculo.

El liberalismo es perdonable, ya que acompaña performativamente a la producción del capitalismo por sí mismo, participa en ese esfuerzo por separar las internalidades de todas las externalidades; pero ¿qué decir de sus enemigos, de aquellos que estarían, sin embargo, directamente interesados en no creerlo? Esos son imperdonables porque creen de veras que existe un capitalismo mundial desterritorializado cuya evolución no conoce ninguna otra ley que él mismo y que sería, en efecto, universal y ahistórico, inhumano, y si se osa decir, anantropológico. Los enemigos del capitalismo, por una terrible ironía que explica bastante bien el obstinado fracaso de varias izquierdas sucesivas, aceptan bajo palabra que el liberalismo avanza, salvo que hallen detestable esa ley universal que el otro celebra como una maravilla. Se indignan por todo lo que el capitalismo ignora, pero aceptan creer que no hay externalidad y que el intercambio gélido de los intereses ordena efectivamente el mundo, en todo caso el mundo producido por el capitalismo. Más extraño aún, aceptan creer que el capitalismo, después de haber roto todos los vínculos de la sociedad, existe efectivamente sin territorio y sin patria, mientras que las adhesiones precisas a lugares y grupos precisados mediante inscripciones precisas deberían ponerlos sobre la pista de los territorios donde se ha desplazado simplemente la interacción. Lo que el liberalismo corta y oculta, los enemigos del liberalismo lo cortan y ocultan aún más. La razón de esta exageración se comprende fácilmente: los capitalistas saben lo que hacen y, por tanto, saben lo que ignoran, sienten la presión de las masas incalculables que externalizan y de los vínculos locales que se estrechan hasta estrangularlos. Los enemigos del capitalismo sólo ven la escena brillante en que se pavonea el capitalismo, y por lo tanto se indignan tanto con el intercambio como con el mercado mundial. No existe intercambio, sin embargo, y menos mercado mundial, salvo para ignorar que los conjuntos tienen siempre complementarios.

Para deshabituarnos de esta fascinación complaciente, hay que empezar a entender, en nuestra opinión, el término capitalismo como el de orientalismo. Entre todos los exotismos, éste es el más pernicioso. Al tratarlo como una

deformación local de la antropología ordinaria, se evita exagerar la diferencia que se esfuerza tanto por introducir; en todo caso, no se le ayuda en absoluto, que es lo menos que se puede exigir de los que se dicen sus enemigos. Pero hay que hacerlo aún mejor, y explicar en parte lo que está en el origen de la deformación.

El hilo que el liberalismo corta y que a los anticapitalistas les cuesta tanto volver a encontrar no tiene, sin embargo, nada de invisible. Se da por la introducción en todos los puntos de redes nuevamente trazadas de elementos científicos y técnicos, en el sentido amplio del término, que permiten la dislocación de los marcos temporales y espaciales. En efecto, ¿cómo llegar a tratar a los próximos como a extraños y a los extraños como a próximos, sin dislocar las definiciones de lo local y lo lejano, del pasado y del futuro? ¿Y cómo obtener esos efectos de desgarramiento, apego, alejamiento, de relaciones a largo plazo, de acción a distancia, sin la mediación de esos innumerables agentes producidos por las ciencias y las técnicas? Sin ellas, la capitalización sería una palabra vacía, y no habría nadie que pudiera desligarse de modo duradero de sus próximos y conectar, a través del abismo del tiempo y del espacio, a camarillas lejanas. Incluso Dios, del que tanto se ha hablado como patrón —en todos los sentidos del término— de la capitalización, no tendría ningún efecto sobre el desgarramiento y el apego. Hay que hacer historia de las ciencias, de las técnicas y de la metrología hasta el fin. Es ésta quien, efectivamente, nos ofrece los medios prácticos para explicar la ruptura de las localidades, y quien nos permite reemplazar la ilusión de un mercado mundial por una serie de redes de poder enteramente trazables y asignables.

Si bien la historia de las ciencias sociales es indispensable para comprender cómo el formateo del capitalismo es posible, únicamente la historia de las ciencias exactas permite comprender cómo ese formateo se convierte en real. Lo que deforma el paradigma del don y lo que causa esa ligera excrecencia, esa anamorfosis local, es una cierta configuración de las ciencias y las técnicas: decimos cierta porque, como veremos más adelante, las ciencias y las técnicas no están necesariamente

ausentes del formateo del don. Al reintroducirlas en escena, allí donde tanto los enemigos del liberalismo como sus adeptos no veían más que rupturas y discontinuidades, sólo veremos continuidades, asociaciones, redes. Las leyes universales del liberalismo reinan como dueñas y señoras, nada puede oponerse a ellas sin irracionalidad; en cuanto al anticapitalismo, se basa en un exotismo confuso que permite admirar el mercado mundial y detestarlo sin riesgo, ya que no es posible ampliarlo ni cambiarlo completamente. Pero una red de hilos asignables sí se puede cortar.

¿Cómo actuar correctamente frente al capitalismo?

Ahora que ya hemos esbozado nuestra hipótesis, ¿qué hacer contra el capitalismo? En primer lugar, evidentemente, no creer en él. Este ateísmo, este agnosticismo nos parece mucho más importante que el otro, que ha perdido literalmente su objeto. El capitalismo, en singular, sólo es el formateo furioso de todas las interacciones bajo el reino único y singular “del” capitalismo. Sí, ¡el capitalismo es nuestro único horizonte pero afortunadamente no existe! La primera regla de método, de política y casi de moral es, por tanto, ese imperativo categórico: no hacer nada en sus actos, pensamientos, investigaciones, que unifique más o haga existir más al capitalismo como único resorte de su propio desarrollo. Aquí tenemos ya una buena regla para liberarse de un gran número de propósitos del liberalismo, y para eliminar del antiguo marxismo todo lo que se debía a una fascinación malsana por ese monstruo al que había que derribar “dialécticamente” acabando con él —las ruinas de esa locura aún están entre nosotros; ¡el viejo topo ha debido perderse en sus galerías, ya que yace aplastado entre los escombros!-

Posteriormente, respetar a los economistas en lugar de quejarse insistentemente que no sabrían ni prever ni calcular. La atención apasionada a la práctica performativa de la economía como disciplina debe ser el sustituto de la ironía fácil y la denuncia simple de sus límites. Es evidente que tiene límites; es justamente por ello que existe y reina, para limitar, acotar, encuadrar, internalizar el intercambio y hacer algo con ello que pueda

limitarse a lo que dice. La economización se convierte en el monstruo cuya extensión, y cuyos medios y cuasi-laboratorios hay que seguir, y del que hay que mostrar incansablemente las dificultades y avivar las controversias. La economía no es el fondo del mundo, el fondo de la humanidad, el fondo de los intercambios, sino su superficie, superficie brillante y rutilante. Lejos de acotar definitivamente el horizonte con leyes universales, insuperables, indiscutibles, a la economía, más que a todas las demás ciencias sociales, se le puede dar la vuelta, está hecha para ello y no, como creían los sociólogos de lo social, para ser imitada ni, como piensan los antiutilitaristas, para ser combatida.

La tercera regla de acción se deduce de nuestro razonamiento: el capitalismo no existe como un conjunto, sino como el conjunto de un complementario. Añadámosle las externalidades que produce, y el capitalismo deja de existir como capitalización, apropiación, beneficio. Deja incluso de diferir radicalmente de su pasado precapitalista, y evidentemente de su futuro no-capitalista. El capitalismo, en este sentido, no tiene ni pasado, ni presente, ni futuro. Entendámonos: existen innumerables efectos, pero no desea justamente describirlos en su orbe, ya que los remite, al menos provisionalmente, al estatuto de externalidades. La cuestión resulta por tanto: ¿cómo considerar al conjunto y su complementariedad, o formulada de otro modo, cómo manejar las externalidades?

Evidentemente, ya lo hemos indicado, no se puede pedir a la economía que las absorba todas; ello sería contradictorio con su objetivo que es crear el espacio calculable y gobernable para la producción de internalidades. La economía puede ir sacando provecho de lo que la supera, pero no hay que maltratarla. No se puede permitir que la sociología del embeddedness, que sustituiría la idolatría del capital por la de las relaciones sociales o los marcos institucionales, no se haga cargo de las externalidades. Las sociologías de lo social creen hacerlo bien al envolver el mundo económico en el sentido estricto de un mundo económico, en sentido difuso; pero, al hacer esto, pierden justamente el sentido exacto de la

diferencia inconmensurable que separa a las internalidades y las externalidades. Creyendo denunciar los intereses, los cálculos maquiavélicos, las maniobras, las relaciones de poder, los conflictos de intereses, no “empotran” la economía soñada en una sociedad real, sino que aniquilan las externalidades haciendo del mundo social un simple bantustán de la economía como disciplina. Por su culpa, la sociología se ha convertido, al menos en algunos de sus ámbitos oficiales, en economía sin cálculo, una gran empresa de preformateo de la transacción mercantil. Esta empresa no es en absoluto indigna (ya volveremos sobre ello), pero no es la única posición posible.

Por lo tanto, la cuestión sigue siendo: ¿cómo manejar las externalidades producidas incesantemente por las máquinas de formatear de las ciencias sociales? Evidentemente cambiando de terreno, situándose en una lógica del formateo del don, es decir, de proliferación de asociaciones, de fabricación de entanglement. La antropología económica está ahí para demostrárnoslo. En lugar de distinguir lo que entra en el intercambio acabado y lo que es indefinido e inconmensurable en el intercambio, los demás regímenes trazan la movilización de los bienes y de las personas a fin de que no se acabe nunca, a fin de que no se sea nunca libre. Estas marcas señalan los apegos, subrayan la existencia de vínculos, fabrican una memoria de las asociaciones siempre disponible y lista para surgir en el momento de la transición, para hacer actual el pasado, presente lo lejano. A semejanza de la antropología económica, de la que hemos visto el papel que podía jugar en esta lógica de la intrincación (no cerrar nunca la lista, multiplicar las ramificaciones y enredos), las ciencias y las técnicas duras pueden movilizarse para fabricar marcas, para señalar apegos, sin por ello permitir la contabilización, el requerimiento de vínculos e intercambios. Igualmente, hacen posible la coexistencia y la disyunción de ambos regímenes. Estos dispositivos que establecen la exterioridad de ambos regímenes, organizando las diferentes inversiones en formateo, haciéndolas compatibles y conectables, constituyen la respuesta práctica a la cuestión teórica que hemos planteado. Ahí puede

encontrarse al mismo tiempo el encuadre y la proliferación de asociaciones. Sin embargo, el encuadre ya no es concebido como una reducción mutiladora de la realidad, ni el desbordamiento se asimila a un vestigio del paraíso perdido. El encuadre permite la acción calculadora y eficaz; la intrincación hace presente el cuerpo social.

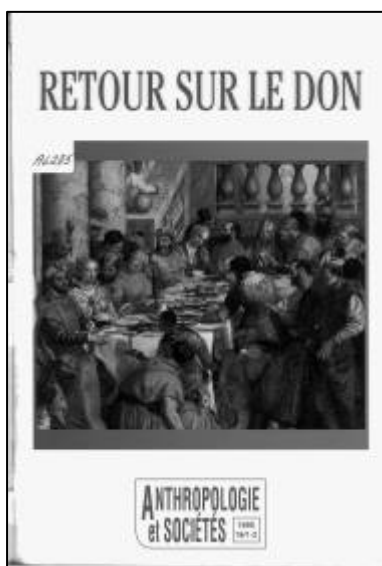
Esa posible coordinación de los formateos y su puesta en compatibilidad desemboca en una mejor apreciación de los dos regímenes. La virtud del mercado es que lo hace criticable a los ojos de los antiutilitaristas: permitir cálculos, facilitar la expresión de intereses particulares divergentes, multiplicar transacciones que permiten a las partes ser libres. Constituye, desde este punto de vista, una máquina de gran eficacia para multiplicar los valores de uso, hacer compatibles planes descentralizados y movilizaciones de recursos. Por el contrario, la virtud del don es tejer la trama del tejido social fabricando apegos, volviendo a dar vigor y extensión a los vínculos y asociaciones. Los dos en conjunto resuelven la cuestión del colectivo. El intercambio mercantil individualiza, internaliza, fabrica y separa agencias calculadoras e interesadas que, una vez acabada la transacción, son libres de toda obligación; el don, por el contrario, hace proliferar los apegos ligando de manera indefectible las existencias unas a otras. El frío y el calor son necesarios para la maquinaria social, e incumbe al político el delicado ajuste de ese extraño ciclo de Carnot. Político que en ningún caso debe confundirse con los poderes públicos y el gobierno, ya que el Estado es tan superficial y formateado como el mercado.

Esta hipótesis permite salir de la calamitosa oposición entre “el mercado” y “el Estado”. La política no tiene nada que ver con una esfera que habría que añadir a la esfera económica -o que sería necesario, al contrario, hacer desaparecer a fin de “liberar” las “fuerzas del mercado. Habrá una marca pero ésta no podría distinguirse en dos elementos, una inscripción contable por un lado, y por otro lado, algo

indefinido que no se cuenta. Bernard Barataud, cuando arbitra entre los poderes públicos, las financiaciones ligadas al don colectivo y a las inversiones privadas para decidir el apoyo a las investigaciones de base, al desarrollo o a la subvención, se lanza a este trabajo político fundamental: establecer el equilibrio y las complementariedades entre los diferentes formateos. Trabajo que supone incesantes investigaciones para sond(e)ar a los donantes y hacerles expresar lo que quieren, y especialmente porque piensan que la generosidad pública debe y puede sustituir al Estado o a las inversiones de las potentes empresas industriales.

Si ninguna ciencia social puede hacerse cargo de las externalidades, salvo por lo que respecta a participar en su inscripción y en su internalización, la vida política puede. No existe una esfera económica que ate de pies y manos a la esfera política. Existe un formateo superficial de las interacciones, que remite a una masa indefinida de relaciones al estatuto de externalidades. Éstas, en consecuencia, constituyen el ejército de reserva, siempre disponible, siempre visible, que puede venir en cualquier momento a complicar, o más bien a implicar, podríamos decir incluso a “comprometer” a la economía. Aprovechadas por la política, las externalidades no vuelven como intereses contra otros intereses, sino como extraños que piden ser próximos, como consecuencias inesperadas que exigen ser esperadas, presentadas, aceptadas, incluidas. Permitir a ciertos actores, multiplicando las marcas y los índices no capitalizables, convertir en incalculables las consecuencias de un capitalismo que no deja de construir y de extender centros de cálculo; ésta podría ser la modesta contribución de las ciencias sociales al formateo del desinterés, pero con una condición: que se despidan de esta moral de contable: el cálculo de las relaciones de poder al que no dejan de dirigir su indignación moral contra cualquier forma de cálculo.

© Athenea Digital - 11(1): 171-192 (marzo 2011).



Don, a(d)sociación y política

En todos los cuadrantes de la tierra se asiste a un desarrollo simplemente espectacular del tercer sector, del voluntariado (del *volunteering*, como dicen los americanos) y un compromiso asociativo. En el mundo de la pobreza, porque el Estado o el mercado, insuficientemente desarrollados y estructurados, están lejos de poder garantizar la supervivencia material de la totalidad de la población y porque los ciudadanos sienten entonces la necesidad de “volcarse” recurriendo a todos los instrumentos de lo “informal”. Entonces en el mundo de la riqueza, es muchas veces el propio superdesarrollo del mercado y del Estado lo que acaba creando nuevos problemas a necesidades nuevas para los cuales no son capaces o ya no son más capaces de responder.

SERGIO AUGUSTO NAVARRO

Más allá de las solidaridades tradicionales de familias, se deben por lo tanto crear solidaridades nuevas que se expresen a través de cooperativas sociales, de las asociaciones y del conjunto de actividades colectivas con fines no lucrativos (*non profit*). En todos esos ejemplos, ya se trate de un tipo tradicionalista o moderno, es claro que el compromiso asociativo y voluntario implica que una persona dé una parte de su tiempo y se empeñe personalmente en alguna tarea. Claro, en otros términos, que ello debe funcionar en primer lugar en el registro del don.

Sería igualmente tentador atenerse a esa constatación evidente sin sacar las consecuencias particulares ya que, como se sabe, el don no goza de mucha popularidad entre los modernos. Y menos todavía cuando es reducido a compromiso voluntario, pues recuerda a caridad. De suerte que casi la totalidad de los estudios sobre la militancia, ya sea sindical, corporativista o “moral”, restringen su dimensión de don. Yendo a contramano de esos análisis que se interesan más por las tácticas asociativas, o por las mil y una formas de “movilizar recursos” dirigiéndose a garantizar un buen logro de las “empresas” de acción colectiva donde lo que por aquello que constituye la esencia de la asociación, nos gustaría sugerir aquí que es el don, asociación y política son realidades indisociables que no se

pueden comprender plenamente la una sin ser interpenetradas por la otra.

En este capítulo breve, destinado a permitir que se tenga una misma visión sinóptica de todo un conjunto de definiciones, recordaremos en primer lugar de manera sintética las principales nociones encontradas en la primera parte, para preguntarnos en seguida que luz nos otorgan en principio sobre los fenómenos asociativos.

El paradigma del don. Memorias breves

Vamos a proceder de manera casi estenográfica. Un lector atento a la primera parte podrá fácilmente dispensarse de estas memorias. Ya un lector más distraído tal vez pueda encontrar aquí un medio para tomar nuevamente el tren en marcha.

1) *Definiciones*. Para fijar las ideas, vamos a precisar de antemano lo que entendemos por don: – *Definición sociológica*: toda prestación de servicios o de bienes efectuada sin garantía de retribución, como un intento de crear, mantener o restituir un vínculo social. En la relación de don el vínculo tiene más importancia que el bien. – *Definición general*: toda prestación de servicio o bien, efectuada sin obligación, garantía o certeza de retribución. El paradigma del don insiste sobre la importancia, positiva y normativa, sociológica, económica,

ética, política y filosófica de este tipo de prestaciones.

2) *Origen*: la reflexión sobre el don siempre existió y se verifica en todas partes. Su aparición en las ciencias sociales se remonta al célebre *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss (1923-1924). Queremos insistir sobre el hecho de que el *Ensayo* procede de aquello que se presente como un descubrimiento en primer lugar *empírico*: es de una cierta universalidad, al menos en las sociedades arcaicas, de aquello que Mauss designa como *una triple obligación de dar, recibir y retribuir*. Encarnando una ley más general, de orden social arcaica, el don se presenta ahí como un “fenómeno social total”. *Entiéndase bien*: lo mismo que hacen los individuos particulares (personas, sobretodo), el dice al respecto del conjunto de dimensiones de acción y repercute en la carne de toda la sociedad. *Vamos a traducir*: más allá de toda dimensión utilitaria, el don es por antonomasia simbólico. Es el símbolo por excelencia, aquello que da vida a un conjunto de actividad simbólica. *Ampliando* (¿exagerando?): el don es coextensivo con el simbolismo. Los dones no son solamente símbolos, pero los símbolos son o deberían ser comprendidos como dones. Se puede por tanto comprender el paradigma del don también como un paradigma del simbolismo.

3) *¿Un paradigma?* Digamos que existen dos grandes paradigmas reconocidos en ciencias sociales (dos grandes maneras legítimas de cuestionar y de responder). El individualismo (metodológico) pretende hacer derivar todas las acciones, reglas e instituciones de los cálculos, más o menos conscientes y racionales, efectuados por los individuos, considerados como los únicos reales. El holismo (culturalismo, estructuralismo, funcionalismo, etc.) declara al contrario que la acción de los individuos (o de los grupos, clases, ordenes, etc.) simplemente expresa o actualiza una totalidad *a priori*, que le preexiste, y que aparece así a su vez como la única real. Pero el don es incomprensible para esos dos paradigmas, ya el que primero lo disuelve como “interés” y el segundo como obligación. Un paradigma del don no niega la existencia de ninguno de esos dos momentos, de a individualidad o de la

totalidad, pero se rehúsa a tomarlos como dados. Tomando como punto de partida la interrelación generalizada entre personas, y preguntando como es que son generadas, concreta e históricamente, los dos momentos opuestos –de la individualidad o de la totalidad– el paradigma del don toma a este último (el símbolo, lo político) como un operador privilegiado, o mejor dicho, específico, de creación de vínculo social.

4) *Una tipología de acción*. Cada uno de estos dos paradigmas se apoyan sobre una teoría monodimensional y reduccionista de acción social. El individualismo reduce todo al interés. El holismo reduce todo a una forma u otra de obligación (de coerción, de deuda, etc.). En cuanto al paradigma del don, este reconoce plenamente la fuerza de los intereses y la efectividad de la obligación, pero dialectiza a ambos, sugiriendo como deben ser pensados en el cuadro de una teoría pluridimensional y paradójal de acción, ya claramente presente en M. Mauss. La triple obligación de dar es en efecto una obligación de libertad (espontaneidad). Y, en este cuadro, la acción es simultáneamente, y en proporciones siempre variables e inestables, “interesada” y “desinteresada”. Eso, teniendo en cuenta que los intereses de gloria, de prestigio, de ser, dominan jerárquicamente, tanto positiva como normativamente, los intereses instrumentales, de poder, los intereses de tener. Pero al fin de cuentas, la acción humana y su simbolismo se desarrollan en la intersección de dos oposiciones, infinitamente declinables y traducibles: la de la muerte (señora absoluta, la coerción absoluta) y la de la vida, la de la guerra (de rivalidad) y de la paz (de alianza). Primera traducción: la oposición de obligación y de libertad (de creatividad) viene a sumarse una oposición entre un interés personal, o interés por sí mismo y un interés por la alianza o por la amistad, un interés por los otros (o en nuestras palabras, el altruismo). Hay por tanto cuatro dimensiones de acción, irreducibles unas a otras.

5) *El don, una vez más*. El don no es de manera alguna “desinteresado”. Simplemente, el privilegia los intereses de amistad (de alianza, de amancebamiento, de solidaridad, etc.) y de

placer y/o de creatividad en confronto con los intereses instrumentales y de obligación o compulsión. La obstinación de las religiones y de muchos filósofos en procurar un don plenamente exento de interés es por lo tanto destituir al objeto. Reposa de hecho sobre una confusión entre altruismo y desinterés. El don no debe ser pensado sin un interés o fuera de él, pero en contra del interés instrumental. El es un movimiento que, para los fines de la alianza o (y) de la creación, subordina los intereses instrumentales a los intereses no instrumentales. A las pasiones.

“La triple obligación de dar es en efecto una obligación de libertad (espontaneidad). Y, en este cuadro, la acción es simultáneamente, y en proporciones siempre variables e inestables, “interesada” y “desinteresada”.

6) *La historicidad del don.* Contrariamente a los dos paradigmas heredados, que pretende superar generalizándolos, el paradigma del don no tiene preconcepto alguno, de manera a-histórica y dogmática, cuando es peso respectivo de la obligación o del interés. No tiene, en efecto, una respuesta para todo, pero cuestiona todo. La importancia que se debe dar a los cuatro momentos de acción (obligación o libertad, interés instrumental o amistad) no pueden ser diferenciados a no ser empíricamente o históricamente. Pero, inversamente, como se apoya sobre una teoría tipológica determinada de acción y sobre una constatación empírica de una cierta universalidad del don, no se pretende resolver un mal infinito del empirismo dogmático, por el contrario, en cuanto historiza el don y el interés, provee elementos teóricos que permiten comprender sobre que habla la historia efectiva. Cuales son sus implicaciones. *Ejemplo n. 1:* desde un punto de vista antropológico, es necesario comprender la relación entre un sistema de don, de venganza, de sacrificio y de magia. Y nuestra hipótesis es que un sistema de don representa un sistema primario y englobante. *Ejemplo n. 2:* desde un punto de

vista ahora más histórico: es necesario comprender particularmente la relación entre un don agonístico (hay rivalidad para dar), aquel que es abordado en el *Ensayo sobre el don*, y don-compartido (se da alguna cosa pero sin rivalizar) y el don inspirado por las grandes religiones (que podemos denominar don moral o don *agápico*), sometido a una triple obligación de universalización, de radicalización e interiorización. Las grandes ideologías políticas modernas deben, también ellas, ser comprendidas e interpretadas en esos términos.

7) *El don es lo político.* En el cuadro de las microsociedades el don agonístico representa un operador de alianza con los enemigos de ayer. Que corren el riesgo, de hecho, de transformarse en los enemigos de mañana, de ahí la ambivalencia profunda del don, que despierta la atención de M. Mauss. Continuación, en cierto modo, de la guerra por medio de la paz, representa por lo tanto un acto político por excelencia, aquel que instituye la frontera entre los amigos y los enemigos, del interior y del exterior. En el interior de esa sociedad, entre los prójimos y los parientes, domina el don-compartido. De hecho, esas fronteras son porosas, dado que los parientes y los prójimos son hechos de aliados y de extranjeros. Se da por tanto *agon* en compartir y compartir en el *agon*. Observamos simplemente que en el cuadro de la microsociedad, fundada sobre un interconocimiento, el don y lo político coinciden. Y lo mismo ocurre en la macrosociedad, donde la alianza se establece mucho más allá de las relaciones interpersonales. El político, que es la matriz de esa alianza generalizada más allá de lo interpersonal, funciona como un *analogon* del don (cada ciudadano, dándose a todos, no se da a ninguno). Él conserva su espíritu más no se reduce al don de persona a persona, al don que se podría cualificar de primario. Para concluir: el paradigma del don y del simbolismo es igualmente un paradigma de lo político. El don es la forma que la política reviste la microsociedad. El político es aquel que permite la generalización del don en la macrosociedad. Como se puede ver, el don no tiene nada que ver, en primera instancia, con la caridad, sino con la administración del antagonismo.

8) *El don en los días de hoy. Sociedad primaria y sociedad secundaria.* Sería erróneo creer que lo descubierto por Mauss solo se refiere a sociedades arcaicas y que el don antropológico ya no existe hoy a no ser sobre la forma de supervivencia. Llamemos *sociedad primaria* a este tipo de relación social en que la personalidad de las personas es más importante que las funciones que ellas desempeñan (o que no impide que esas funciones existan y sean importantes). Y llamemos *sociedad secundaria* al tipo de relación sometido a ley de impersonalidad (como ocurre en el mercado, en el derecho y en la ciencia), donde las funciones desempeñadas por las personas tienen más importancia que su personalidad. *Hipótesis n. 1:* sobre una forma transpuesta, la triple obligación continúa estructurando la esfera de la sociedad primaria, y las redes interpersonales (familia, los círculos de vecinos, amistad, asociaciones de conocimiento mutuo). *Hipótesis n. 2:* ella continúa agenciando vigorosamente hasta el seno de la sociedad secundaria. Ninguna empresa, privada o pública, ningún emprendimiento científico, podría funcionar si no movilizase en beneficio propio las redes de primariedad cimentadas por la ley del don. *Hipótesis n. 3:* la modernidad está asistiendo al desarrollo de una forma inédita de don, el don a los extranjeros (Godbout), en la cual ya no sirve para dar origen o para consolidar relaciones interpersonales estables, casi comunitarias, sino que alimenta redes abiertas potencialmente al infinito, mucho más allá del interconocimiento concreto.

Teniendo ahora reunido algunos elementos del paradigma del don, procuremos evaluar lo que podrían dar sus aplicaciones a una reflexión sobre el hecho asociativo.

El paradigma del don y el hecho asociativo

Como no pretendemos de modo alguno entrar aquí en el estudio de los hechos asociativos concretos, sino solamente franquear un camino conceptual más o menos claro para esos estudios, vamos a atenernos al estilo telegráfico que adoptamos en este capítulo. Una sociología de los fenómenos asociativos debe, así lo creemos, determinarse con relación a seis series de problemas:

1) *El problema del tópico sociológico.* El registro específico de la asociación no se deja fácilmente ubicar en alguna de los grandes órdenes de acción social distinguidas por los tópicos sociológicos existentes. Su dominio propio no es ni el de la economía privada o pública, ni el de la esfera políticoadministrativa, lo mismo que existan grandes organizaciones o grandes burocracias que interfieran en esos campos en nombre de una inspiración o de una ideología de tipo asociativo. O incluso, el hecho asociativo no depende como tal de la socialidad secundaria. Lo mismo cuando las asociaciones se atribuyen objetivos funcionales, lo que les cabe propiamente es proponerse atenderlos subordinando la exigencia funcional a un principio de personalización, recorriendo así las modalidades típicas de la sociedad primaria. De la misma forma, ellas escapan igualmente del registro dominante de la primariedad – dominante particularmente en la familia y en las relaciones de vecindad de tipo tradicional–, el registro de tipo comunitario, en cuanto reposa sobre un principio de socialización activa, deliberada, facultativa y revocable. Digamos por tanto que un hecho asociativo se desarrolla en la interface de primariedad y secundariedad, de comunidad orgánica (*Gemeinschaft*) y de sociedad contractual (*Gesellschaft*). O, mejor, que opera una mezcla de una transformación de lógicas opuestas, permitiendo realizar tareas funcionales sobre la forma de personalización, o formar alianzas en gran escala, alianzas propias de macrosociedades, sin renunciar a la forma de microsociedades. Y, para decirlo en relación a otras referencias teóricas, la asociación abre aquello que se podría denominar *espacios públicos primarios* (que reposan sobre el interconocimiento).

2) *El problema de los móviles de la acción.* Entre el develamiento de los intereses ocultos o la apología de la devoción oblativa, el paradigma del don se mantiene neutro *a priori*, ya que no siente la necesidad de prejuzgar sobre la parte respectiva, entre los móviles de la acción, de interés material, de deber moral, de amistad o de placer. Sin necesidad de interrogarse sobre el grado de pureza de las intenciones de los militantes voluntarios (voluntarios, “bénévoles”, en su relación con los beneficiarios, “bénévolés”, según expresión de

de Patrick Viveret), le basta reconocer la posibilidad de acciones emprendidas sin fin lucrativo (*non profit*, dicen los americanos), o que subordinan un fin lucrativo a otras consideraciones, no instrumentales. Es igualmente posible, inspirándose en la insistencia de Montesquieu sobre los *principios* que gobiernan los diversos regímenes políticos, razonar de este modo: donde la economía de mercado reposa sobre el principio de interés y libertad de los particulares, donde una esfera político-administrativa reposa sobre un principio de interés público (o colectivo) y de coerción necesaria para que sea alcanzado, la asociación, tal como un don según Marcel Mauss, reposa sobre el principio de libertad y de obligación, íntimamente mixturados a través del cual se realizan intereses comunes. Otra formulación: donde la obligación incita a saldar una deuda, donde el interés mercantil o instrumental lleva a salir del registro de la deuda equilibrando a cada instante los derechos y deberes, los débitos y los créditos, el don y la acción asociativa estimulan a entrar en el ciclo de circulación de la deuda que, cuando funciona bien, crea el endeudamiento mutuo positivo analizado por J. Godbout.

3) *El problema de la definición.* Como se presenta, muchos de los puntos que acabamos de subrayar tienen un alcance sociológico que excede a la larga una definición jurídica y formal de asociación. Desde un punto de vista estrictamente empírico, tal vez parezca posible, en Francia, limitar la reflexión a las asociaciones declaradas en conformidad con la Ley de 1901, que designa por este término “el acuerdo por el cual dos o mas personas ponen en común, de manera permanente, sus conocimientos o su actividad con un fin que no es compartir un beneficio”. Pero, ¿cómo garantizar la comparación con asociaciones de otros países, regidas por otros textos? De hecho, nada permite afirmar que no hubiese nada semejante a una asociación antes de adoptarse una ley o que no existan, hoy en día, todavía, muchas asociaciones de hecho, que no se dejan complicar por ningún formalismo jurídico. Es por lo tanto tentador considerar la definición jurídica dada por la Ley de 1901 como un caso importante pero aún así particular de una definición más general de asociación, que

podría sonar más o menos de este modo: “Un acuerdo, tácito o explícito, en conformidad o sin una ley, escrita o no escrita, por la cual dos o más personas se comprometen, de manera más o menos permanente, a compartir sus recursos materiales, sus conocimientos o su actividad, con un fin que es diferente o que no es principalmente el de repartir beneficios materiales”.

“Para concluir: el paradigma del don y del simbolismo es igualmente un paradigma de lo político. El don es la forma que la política reviste la microsociedad. El político es aquel que permite la generalización del don en la macrosociedad.”

4) *El problema de la tipología.* Ya es considerable la variedad empírica de asociaciones definidas por la ley. En caso de ampliar su definición, como lo hicimos arriba, se corre el enorme riesgo de confrontarnos con un universo casi infinito y totalmente heterogéneo. La necesidad, para orientarse, de disponer de tipologías asentadas sobre principios claros, se hace aquí sentir de manera todavía más apremiante. Una primera serie de criterios debe permitir distinguir entre asociaciones comprendidas *largo* o *stricto* (Ley 1901) *sensu*: el acuerdo, siempre voluntario por definición, ¿es tácito o explícito? ¿Público o secreto? ¿Quién sabe, clandestino? ¿Ratificado por la ley, la costumbre o por alguna cosa? ¿Se puede o no salir de la asociación y en qué condiciones? Una segunda serie de criterios, evidente, es la que se refiere a los fines (económicos, culturales, pedagógicos, deportivos, etc.) de asociación. Una tercera es la que se refiere a su escala. Una cuarta, al reclutamiento de miembros. Una quinta se refiere a su grado de autonomía de cara a otras organizaciones y el grado de democracia (autonomía/heteronomía) en su seno juntamente con su grado de auto-referencialidad (¿ella está vuelta sobre sí misma o para el exterior? ¿Destinada a satisfacer los intereses de sus miembros y adeptos, o a asumir

algún compromiso con lo “público”?). En fin, es posible distinguir entre asociaciones secundarizadas, primarizadas, o en equilibrio, entre primariedad y secundariedad (y aquí un criterio esencial es la parte respectiva de voluntarios o de asalariados). Sin contar, ciertamente, las asociaciones de fachada o mafiosas.

5) *El problema del lugar de hecho asociativo desde el punto de vista sociológico general.* ¿Que es lo que adelanta, se pregunta sin duda más de un lector, que es lo que adelanta dilatar así la definición general de asociación, si luego en seguida se comienza a colocar las *distinciones*? Nuestra única justificación es de orden teórico general. Nos parece en efecto necesario sugerir como un hecho asociativo concreto no será plenamente comprensible a no ser que se conciba la asociación en su máxima generalidad, como ad-sociación, movimiento activo rumbo a “sociación” (algo definible como “socialización”) (*Vergesellschaftung*, para decirlo con los términos de Georg Simmel).

En cierto sentido, solo hay dos grandes maneras de *constituir sociedad*, de crear un vínculo social donde no existía sino la separación o la hostilidad: la violencia de arriba para abajo o la *ad-sociación* (cf. definición supra), siendo evidentemente concebible cualquier mixtura de las dos. El don es el medio por el cual se establece el pacto asociativo. Pues este no puede nacer ni en la incondicionalidad de la violencia que ordena incondicionalmente, ni en la incondicionalidad del amor que habla en nombre de lo incondicionado, ni — contrariamente a aquello que nos quieren hacer creer todas las teorías del contrato social— en nombre de una condicionalidad (contractualidad) incondicional. El solo puede formarse en el registro de la *incondicionalidad condicional*, aquel en el cual cada uno se compromete a dar incondicionalmente a cada uno pero se muestra igualmente dispuesto a salir del juego, en cualquier momento, si los otros no lo juegan.

6) *Asociación y democracia.* Una de las razones por las cuales esta cuestión de las modalidades asociativas da origen al vínculo social quedó relativamente oscura es que, hasta hace poco tiempo, el peso de la sociedad y de la socialidad

heredada, de una parte, el peso de la violencia, de la coerción y de la dominación, por otra, tienen tanta preponderancia con relación a la iniciativa voluntaria, que la cuestión podría parecer relativamente marginal. Observemos todavía que la misma cosa era verdad, durante mucho tiempo, en cuanto a la democracia. Solo hace poco tiempo las sociedades modernas se reconocen como productoras autónomas de sus propias normas y como existiendo apenas el movimiento continuo de invención democrática.

Curiosamente, la autonomía irreductible de este momento de invención colectiva de la sociedad por sí misma, aquello por lo cual “todos se dan a todos”, podrá ser entonces reconocido mucho antes de la autonomía irreductible, todavía mucho más evidente *a priori*, del momento de la invención asociativa común, aquella por la cual, formarán convenciones, ciertas personas, o algunas personas, si se dan a ciertas personas (o a algunas personas).

De ahí se infiere que existe un nexo privilegiado entre asociación y democracia. Que, como el don y lo político, son una sola y la misma cosa, pero en escala diferente. Esa hipótesis, por su propia naturaleza, tiende a lanzar los interrogantes sobre el lugar de la democracia en nuestras sociedades sobre nuevas pistas. Pues la suerte de la democracia no se juega solamente al nivel del pacto colectivo tácito, al nivel de lo político; ni siquiera al nivel de la política instituida, al nivel de lo que se podría designar como los *espacios públicos secundarios*. Ella se juega también, y tal vez en primer lugar, en el seno de esos espacios públicos primarios que son las asociaciones.

Conclusión: lo primario y lo secundario; lo privado y lo público

Cuando releí las páginas precedentes, me sentí como dividido dentro mío. La dirección general del pensamiento me parece correcta, y sus distinciones sobre el esquema de tipología sugerido legítimo. Pero tal vez, de un lado, la idea principal, aquella que comanda todas las otras, no han sido suficientemente esclarecidas y, por otro lado, la dialéctica de primario y de

secundario tal vez deba ser todavía mejor clarificada.

La idea principal a la cual deseo aludir es la siguiente: al hacer de la a(d)sociación, identificada con lo político y con la alianza, el modo como se engendra una relación social no fundada sobre la coerción, me limito a rescatar aquella que fue la idea-fuerza no solo de la tradición filosófica del derecho natural sino también de la sociología clásica. Desde Grotius hasta Rousseau fue evidente para todos los pensadores jusnaturalistas que la sociedad justa solo podría ser el resultado de un pacto asociativo. Y la misma convicción se encuentra igualmente en Tocqueville y en Durkheim en Francia, en Tönnies o Simmel en Alemania, en G. H. Mead o C. Cooley en los Estados Unidos.

En el apogeo, por lo tanto, de la sociología clásica. Por ejemplo, la famosa oposición de Tönnies entre Comunidad y Sociedad, entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, debe ser comprendida como una distinción entre dos grandes modalidades de una misma realidad, la asociación. ¿Quién podrá explicar un día por que esa evidencia no solamente se esfumó sino cayó pura y simplemente en el olvido? De tal forma, que no somos más capaces de establecer el nexo entre esas teorías filosóficas y sociológicas de una parte y las teorías antropológicas de alianza de otra. Y menos aún, cuando se considera lo que dice el estructuralismo, solo se va a pensar la alianza en un modo formal, olvidando el don agonístico que la constituye y le da carne y sangre.

Por otro lado, nuestras distinciones y nuestras tipologías serán con toda certeza más claras si no las fundamos solamente sobre la oposición entre lo primario y secundario, sino sobre un entrecruzamiento de esa oposición como aquella de lo privado y lo público. Así queda fácil, en el seno de la sociedad secundaria, distinguir entre un secundario privado (la empresa, el mercado) y un secundario público (el Estado y la administración). De la misma forma y simétricamente se impone con toda la naturalidad de espíritu la distinción entre un

primario privado (la familia, el ámbito doméstico) y un primario público (la asociación, las corporaciones, las cofradías, el espacio público de interconocimiento). Así, el lugar de las asociaciones parece que fue perfectamente encontrado, el primario público. Pero es en parte una ilusión, porque tanto la familia como la empresa o el Estado pueden ser considerados también como asociaciones. O mejor, como resultantes del espíritu del don y de la asociación estabilizada; estabilizadas por el interés material, en el caso de la empresa, por la fuerza coercitiva en el caso del Estado y, tal vez, por la tradición en el caso de la familia.

El momento del primario público no se presenta, por consiguiente, como un lugar de asociación como tal, sobre la forma genérica de las cofradías, a no ser un cuadro de las sociedades de ordenes —o todavía en el cuadro de la asociación en comunidad, para usar el lenguaje de Tönnies— donde se pasa sin solución de continuidad del momento de intimidad para el de fiesta pública con tal de que se respeten los ritos propios de cada uno de esos tiempos.

El registro asociativo específico de la sociedad moderna tampoco no se deja encontrar con tanta facilidad. Ya observamos suficientemente que no se haya confinado ni confinable al campo de la primariedad. Se manifiesta encima de todo, como un conversor permanente de lo primario y lo secundario de un lado, de lo privado y lo público por el otro. Con relación a los cuatro subconjuntos que acabamos de distinguir, el se muestra entonces al mismo tiempo como intersticial y algo más.

¿Será que se puede invertir en este asociacionismo moderno en la tentativa de contribuir a la eclosión de la sociedad civil mundial y autónoma que un siempre mayor número de autores, así como Ulrich Beck o Jürgen Habermas, anhelan ver surgir? Que ahí se encuentre la única esperanza de hacer emerger fuerzas sociales, políticas, intelectuales y culturales, capaces de contraponerse a la disolución del mundo en los engranajes del mercado y el espectáculo, es una cosa un tanto dudosa.



Economía de la Reciprocidad: una aproximación a la Economía Social y Solidaria desde el concepto del Don

*D*urante los últimos años se ha retomado un importante debate y desarrollo académico respecto a la denominada Economía Social y Solidaria (ESS). Este debate se da en momentos en que manifestaciones y emprendimientos de esta denominada “otra forma” de economía aparecen y se consolidan en todo el mundo, en los más diversos contextos sociales, culturales y económicos. Actualmente la ESS se ha constituido en una alternativa viable para un número cada vez más creciente de personas, especialmente de aquellas que han sido excluidas de los procesos de acumulación y concentración inherentes a la racionalidad capitalista y utilitarista.

CÉSAR CARRANZA BARONA

Uno de los elementos que describe a la ESS y sus emprendimientos es el hecho de que combinan objetivos sociales y económicos, en procesos que ponen en el centro al ser humano, su trabajo, sus necesidades y su relación con la comunidad; así mismo, le es inherente una forma más equitativa de distribución de la propiedad y participativa en la toma de decisiones. Esta forma de actuar, la cual desde la aproximación ortodoxa de la economía aparece como anacrónica e irracional, responde a otras lógicas y racionalidades que están más allá del llamado homo economicus. Este enfoque, denominado utilitarista, supone que todos los individuos toman decisiones “racionales” en los procesos de elección de bienes y servicios escasos, en las cuales la maximización de beneficios y de la utilidad es la lógica que describe los comportamientos económicos.

Dentro de la ESS está presente la lógica del don, la cual puede contribuir a entender varios comportamientos relacionados con la solidaridad, reciprocidad y redistribución en que se sustentan las estrategias y emprendimientos llamados solidarios. El concepto del don es un paradigma adecuado para entender el ethos subyacente a la ESS y para describir los lazos y vínculos existentes en ella. Este concepto

estructura las relaciones sociales, estableciendo vínculos y obligaciones dentro de la circulación de bienes (no solo materiales, sino también simbólicos y conocimiento) a través de la triple obligación de dar, recibir y devolver, la cual describe otro tipo de relaciones económicas, que no necesariamente corresponden a las de oferta y demanda, utilidad económica, equilibrio o mercado.

Si bien dentro de los diferentes textos conceptuales, académicos y descriptivos sobre la ESS se hacen referencias explícitas a que esta “otra economía” se sustenta en una racionalidad distinta a la utilitarista y existen en ellos también referencias al concepto del don, consideramos adecuado profundizar el análisis y extender la capacidad explicativa de la lógica del don como una categoría que contribuye a describir los vínculos que estructuran la ESS.

Con este objetivo, este trabajo realizará una aproximación conceptual y teórica al concepto del don y su capacidad para entender y explicar varias de las estrategias y racionalidades presentes dentro de la ESS; para esto, se iniciará con una discusión del enfoque utilitarista, el cual será contrastado con los aportes del sustantivismo (cuyo representante emblemático es Karl Polanyi). Posteriormente se realizará

una revisión de autores representativos que han trabajado sobre el concepto del don (Mauss, Godelier, Henrique Martins), así como de los desarrollos conceptuales realizados dentro de la ESS (Coraggio, Laville, Gaiger, Razeto); esta parte concluye exponiendo algunos de los últimos resultados de estudios llevados en el marco de la Economía Experimental y Comportamental, que refutan los axiomas y supuestos que fundamentan el *homo economicus*.

Racionalidad e irracionalidad en la economía: Del *homo economicus* al *homo reciprocans*

El marcado positivismo que caracterizó la formulación y desarrollo de la teoría económica neoclásica se tradujo en un progresivo distanciamiento de la economía y del entendimiento de lo económico del resto de disciplinas y ciencias sociales. Esta perspectiva conceptual, denominada también como utilitarista o formal, plantea una dicotomía entre utilidad y escasez, donde los individuos aparecen enfrentados a la naturaleza y compitiendo entre ellos por bienes escasos; el utilitarismo se sustenta en una visión axiomática que reduce y simplifica el comportamiento de todos los individuos y de los procesos asociados a la toma de decisiones, las cuales se las realiza (de acuerdo a este enfoque) de manera individual, en la que prima la maximización de beneficios y de la utilidad.

La economía formal se refiere, como hemos dicho, a una situación de elección que se plantea a partir de la insuficiencia de los medios. Éste es el postulado llamado escasez. Requiere, en primer lugar, insuficiencia de medios; en segundo lugar, que la elección sea inducida por la insuficiencia. La insuficiencia de los medios en relación con los fines se determina con ayuda de una sencilla operación de “señalamiento”, que demuestra si hay o no hay bastante para todos. Para que la insuficiencia induzca la elección debe existir más de un uso de los medios, así como fines graduales, es decir, por lo menos dos fines clasificados en orden de preferencia (Polanyi, 1976).

Esta perspectiva postula la existencia de una racionalidad universal caracterizada por el

homo economicus, al cual se lo describe como un ser egoísta que se preocupa únicamente por sus propios beneficios y que tiene preferencias (sobre bienes y servicios) completas, transitivas y fijadas exógenamente. Este ser, que continuamente está maximizando, no se preocupa del bienestar social a menos que afecte su bienestar o consumo individual.

Privada del contenido de las relaciones sociales, incapaz de incorporar su historia y dar cuenta de ella, la definición “formal” de la economía se enviste de toda la vieja mitología del “*homo oeconomicus*” que expresa y legitima la visión “burguesa” de la sociedad y de la “racionalidad” económica, entendida como maximización del beneficio de los individuos o de los grupos sociales que se enfrentan en la competencia en el seno de una sociedad reducida a un mercado (de bienes, de poder, de valores, etc.). Karl Polanyi, el principal exponente de los substantivistas, ha denunciado esta ideología “mercantil”, implícita o explícita, de la definición formalista de la economía (Godelier, 1976).

La Gran Transformación

Una de las principales críticas al utilitarismo en economía, que ha retomado importancia en los actuales debates, corresponde a los planteamientos de la denominada corriente substantivista, cuyo principal exponente es Karl Polanyi, con sus trabajos *La Gran Transformación* (1944) y la obra colectiva por él editada, *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos* (1957).

Para el substantivismo, en contraposición a lo planteado por la perspectiva formal de la economía, la dicotomía utilidad – escasez no es universal y la toma de decisiones económicas no se realiza de manera individualizada como el agregado de acciones separadas; al contrario, éstas obedecen a procesos profundamente institucionalizados. Para esta perspectiva, la economía está “incrustada” en la estructura social, cultural y política en la cual se genera, por lo que no puede ser entendida al margen de su contexto histórico y del sistema social visto como totalidad.

La fuente de la concepción real es la economía empírica. Esta puede definirse

brevemente, sin demasiada precisión, como una actividad institucionalizada de interacción entre el hombre y su entorno que da lugar a un suministro continuo de medios materiales de satisfacción de necesidades. La economía, pues, es una actividad institucionalizada (Polanyi, 1976).

Polanyi refiere a esta perspectiva como empírica en el sentido en que se sustenta en estudios históricos y etnográficos, ya que en los procesos económicos, al igual que en el resto del sistema social, intervienen los valores, las concepciones, las tradiciones, la historia y las motivaciones prácticas, dando a todo el sistema unidad, coherencia y estabilidad (Polanyi, 1976).

Ahora bien, de acuerdo a Polanyi, la unidad y estabilidad de las instituciones económicas son fruto de la combinación de pocas pautas (formas de integración), siendo las principales, de acuerdo a la evidencia histórica y antropológica, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio.

La reciprocidad denota movimientos entre puntos correlativos de agrupamientos simétricos; la redistribución designa los movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior; el intercambio hace referencia aquí a movimientos viceversa en un sentido y en el contrario que tienen lugar como entre “manos” en el sistema de mercado. La reciprocidad, pues, presupone como trasfondo agrupamientos simétricamente dispuestos; la redistribución depende de la presencia en alguna medida de centralidad en el agrupamiento; el intercambio, con objeto de producir integración, precisa de un sistema de mercados que formen los precios (Polanyi, 1976).

Cada forma de integración se relaciona en combinación con ciertos principios institucionales; de esta manera, la reciprocidad está relacionada con la simetría, la redistribución con la centralidad y el intercambio con el mercado. Si bien la reciprocidad puede aparecer como una forma de redistribución, se la distingue de ésta, ya que no está mediada por una autoridad central; así mismo, Polanyi distingue entre el intercambio motivado por la costumbre y el intercambio

propiamente de mercado regido por precios y los mecanismos de oferta y demanda. Estas formas de integración y principios institucionales no corresponden a etapas lineales ni sucesivas de desarrollo, ni tampoco son excluyentes entre sí; al contrario, pueden aparecer simultáneamente en las distintas sociedades humanas, en las que el peso (predominio o subordinación) de cada una de estas formas depende del contexto histórico y social específico.

La lógica del don

Ante el “*essai sur le don*”, tuve la impresión de desembocar súbitamente en un río inmenso y sereno que arrastraba una masa de hechos y de costumbres que se desgajaban de múltiples sociedades, desde las islas del Pacífico hasta la India, desde la Columbia Británica hasta la China, etc., y que provenían de las épocas más diversas, desde la Antigüedad romana arcaica hasta el presente más cercano a Mauss, el de la estancia de Boas entre los Kwakiutl antes de la Primera Guerra Mundial, o el de Malinowsky con los Trobriand durante esa misma guerra (Godelier, 1998).

Las actividades económicas no pueden desligarse de su contexto social; quizá éste, al igual que la pretensión de universalización de sus supuestos, son los mayores sesgos del corpus teórico de la economía neoclásica. A nivel público, las preferencias económicas no dominan, puesto que dependen del contexto; de igual manera, las actitudes emotivas, que frecuentemente dominan las decisiones, son contexto-dependientes. Para Polanyi, lo económico y lo social se hallan indisolublemente unidos; esta perspectiva es concordante con la noción de hecho social total, propuesta por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (1925).

Mauss desarrolla su argumento del don, que se sintetiza en la triple obligación de dar – recibir – devolver, utilizando referencias etnográficas de instituciones como el Potlach de los indios Kwakiutl (Columbia Británica) y el Kula de las islas Trobriand (noreste de Nueva Guinea); así mismo, utiliza referencias históricas de sociedades, épocas y contextos diferentes. El don no se limita a describir una mera

circulación de bienes, sino más bien corresponde a un concepto que estructura las relaciones sociales en su conjunto, no solo las económicas, bajo la forma de regalos supuestamente voluntarios, pero que en el fondo son obligatorios.

De esta manera, Mauss contribuye a ampliar el entendimiento del vínculo entre la economía y la sociedad, describiendo otro tipo de racionalidades y motivaciones en los procesos económicos y sociales. La entrega, recepción y devolución de los dones son elementos obligatorios y complementarios de un sistema total, en el cual no solo están en juego aspectos económicos, sino también aspectos simbólicos, relacionados con el honor y el prestigio individual, y donde la reproducción social está comprometida.

Si bien Mauss sustenta principalmente sus conclusiones respecto al don en el análisis de las llamadas “sociedades tradicionales”, plantea (aunque no lo desarrolla plenamente) que también esta lógica está presente en la sociedad “moderna”, así:

Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un “animal económico”. Pero aún no todos somos seres de ese tipo [...] El homo economicus no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, (embestido) como el hombre de la moral y el deber, como el hombre de la ciencia y la razón [...] Por otra parte, felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante [...] La búsqueda brutal de fines individuales es perjudicial para los fines y la paz del conjunto, para el ritmo de su trabajo y de sus alegrías y -por efecto rebote- para el propio individuo (Mauss).

El debate en torno a la lógica del don ha vuelto a tomar importancia en los últimos años, no solo desde la perspectiva académica, sino también se ha constituido en el lema político de los postulados del Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales M.A.U.S.S (por sus siglas en francés), el cual plantea que el concepto del don es la clave para entender lo social, puesto que para ellos la motivación inicial de la acción y decisión no es el interés

personal, sino la obligación de dar, la solidaridad y la reciprocidad.

Los antiutilitaristas consideran el don como un operador sociológico, creador de alianzas, lazos afectivos y acciones solidarias, asemejándose a los motivos que empujan las relaciones sociales hacia la cooperación, por encima de cualquier interés, sea en tiempo de paz, sea en épocas de guerra. Para instaurar asociaciones y crear la confianza, se hace necesaria, de hecho, la presencia de una parte de gratuidad y de hechos desinteresados, fundadores de la relación social. En esa perspectiva, la incondicionalidad subyace a las ventajas individuales que pueden ser obtenidas. La dádiva antiutilitarista es, por lo tanto, absolutamente gratuita e incondicional; es más, se limita a subordinar el momento de la utilidad, del cálculo y del interés a un imperativo de gratuidad y de incondicionalidad primarias (Caillé, 2009).

Actualmente la lógica del don actúa también de forma subyacente, puesto que la economía (por más racionalidad económica que pretenda atribuírsela) está infundida de distintas formas de reciprocidad; incluso se presentan formas de don anónimas e impersonales que subyacen a la concepción del Estado de Bienestar. El don adquiere nuevas dimensiones, nuevos matices, bajo los cuales se identifica un papel redistributivo y compensador para el Estado, dado que tiene la obligación de devolver, a través de bienes, servicios y regulación, el carácter de ser depositario de la voluntad política de los individuos y por el hecho de representarlos (Godelier, 1998).

El reconocimiento del valor del don para la explicación de la sociedad individualista moderna implica, necesariamente, que los motivos fundamentales de las prestaciones y de la contra prestaciones humanas no son solo de carácter obligatorio y dados por las creencias y tradiciones, como verificamos en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos clásicos. Semejantes motivos son también de carácter libre y espontáneo, generados por los deseos y utopías de los individuos y grupos sociales, como es propio de las sociedades contemporáneas. [...] Por consiguiente, más que una mera actualización

del sistema del don, este reconocimiento de la existencia de motivos diversos de la acción humana apunta a una crítica teórica del valor moral indiscutible. Este proyecto intelectual humanizante que está presente en la obra de Mauss no es un hecho aislado, el cual en realidad se cruza con otras contribuciones relevantes en la crítica al reduccionismo utilitarista y el pensamiento objetivista, planteada por otros autores del siglo XX (Martins, 2008).

Nuevos cuestionamientos a la racionalidad económica

Durante las últimas décadas, varios estudios económicos realizados en colaboración con otras disciplinas sociales y humanas han aportado con un análisis crítico respecto a la pertinencia de los supuestos que fundamentan el utilitarismo y el *homo economicus*; estos esfuerzos provienen de trabajos realizados desde la sicología, el conductismo, la antropología económica, la economía experimental y del comportamiento.

Así por ejemplo, Gintis (2000), a través de varias modelizaciones del comportamiento humano, identificó que las decisiones de los individuos son tomadas bajo otros esquemas que los descritos por la teoría económica tradicional y en particular por los que la teoría de las decisiones prevé. Para este autor, frecuentemente existen comportamientos relacionados con la reciprocidad, con la cooperación y con la lógica del don más que con la racionalidad descrita por el *homo economicus*.

La teoría de juegos ha estado también presente dentro de estos ensayos de economía experimental para tratar de identificar la naturaleza de las motivaciones humanas, así como también para identificar cómo estas motivaciones están condicionadas por el contexto económico, social, cultural y geográfico donde interactúan los individuos. En esta línea, Henrich et al. (2005) realizaron experimentos⁶ en sociedades culturalmente diversas, con variantes de los juegos del ultimátum y del dictador (relacionados con bienes públicos) para identificar cómo se comportan las personas cuando los intereses

individuales y los de grupo están en conflicto. Los resultados demostraron que para los individuos son también importantes aspectos relacionados con la justicia, la reciprocidad, el status y las preferencias sociales, a más de los pagos individuales en los juegos experimentales realizados. De esta manera, concluyen que los individuos actúan en función de lo “socialmente correcto” y “aceptable” más que por sus intereses individuales de maximizar beneficios. Los comportamientos y las elecciones decisivas de los individuos están orientados a lograr objetivos como reputación, reciprocidad y conformidad con las normas sociales; por lo tanto, las personas actúan en función de los valores y patrones culturales determinados socialmente.

Por otro lado, desde la economía conductual, Kahneman (2003) buscó generar un mapa de racionalidad limitada, explorando los sesgos sistemáticos que distinguen las creencias que tiene la gente y las elecciones que realizan. Para esto analizó los comportamientos y elecciones de los individuos en contextos de incertidumbre, riesgo y aversión a la pérdida. Este autor parte de definir la existencia de dos modos de pensar: el de la intuición y el del razonamiento, los cuales no son antagónicos, sino complementarios; su investigación le permite concluir que muchas de las elecciones realizadas por los individuos se las realiza de manera intuitiva, mediante procesos de “valoraciones naturales”, las cuales están regidas por la percepción, las experiencias pasadas, la capacidad de acceder rápidamente a información relevante y el contexto en el cual se encuentran; lo que claramente se contrapone con la noción de “agente racional”.

Este conjunto de investigaciones y aportes demuestran que también las preferencias individuales y sociales están matizadas por el ámbito económico, social y cultural. La investigación histórica y etnográfica sugiere que las sociedades humanas, con sus particulares formas de cosmovisión, de organización social, de universo simbólico, de sistemas de parentesco, de entorno, de circunstancias ecológicas, ambiente, instituciones y diferentes grados de integración al mercado, son las que

determinan principalmente los comportamientos y elecciones individuales.

Pese a los distintos cuestionamientos y evidencias que deslegitiman los planteamientos y axiomas que sustentan el corpus teórico de la economía neoclásica, esta es la visión dominante, considerada como única, válida y científica para entender los procesos económicos, incluso en contextos sociales y culturales diversos. Esta lógica del mainstream, en la que todo puede ser valorado, cuantificado, trazado y modelado, aún sistemas complejos, como el económico y social, en los cuales priman valores múltiples, con sus retroalimentaciones, interdependencias y no linealidades, se mantiene y predomina, paradójicamente incluso en momentos en que su capacidad de acción y predicción han sido cuestionados por la crisis económica y financiera internacional. Es por esto que podemos metaforizar la capacidad de resiliencia, de regeneración y de absorción de la visión neoclásica de la economía y de sus supuestos (donde tautológicamente podemos introducir cualquier cosa en la noción de utilidad y en la que en sus modelizaciones “todo es posible” dependiendo de los parámetros utilizados) con la mítica hidra de Lerna, en la cual de cada cabeza cortada, de cada supuesto desmoronado, surgen dos.

Por otro lado, la vigencia del enfoque económico ortodoxo está también sostenida por su relación con una perspectiva política que busca legitimar su posición e imponer una manera específica de entender el mundo y los problemas sociales, en este caso los económicos. Los procesos de legitimación del “campo” científico se dan en confrontaciones políticas, de las cuales la Academia y la “ciencia” no están ajenas; atrás de las diferentes posiciones conceptuales, teóricas y académicas hay posturas políticas, ante las cuales la ciencia sucumbe. Es por eso que “en un periodo de liberalismo avanzado, por ejemplo, cobran fuerza las intervenciones de todos los paladines de una teoría absurda del homo economicus racional” (Bourdieu y Chartier, 2011).

Todos estos elementos nos llevan a considerar que los planteamientos de la economía neoclásica son insuficientes para

entender otras formas de economía y a lo económico desde una perspectiva amplia integrada al sistema social. Este ejercicio demanda de una ruptura paradigmática y epistemológica, en la cual no basta con suavizar o relativizar sus supuestos fundantes; de lo contrario, “es algo así como reconstruir una casa, desde los cimientos hasta el techo, mientras se está viviendo en ella todavía” (Polanyi, 1976).

La Economía Social y Solidaria. El jardín de los senderos que se bifurcan

Si bien la conceptualización de la ESS es actualmente un proceso en construcción y las manifestaciones de esta “otra forma” de economía son tan diversas, surgidas en distintos contextos y momentos históricos, con diversos alcances y resultados, se han identificado características y principios que pueden contribuir a describir estos emprendimientos, entre los cuales están los siguientes (utilizaremos para esta síntesis los planteamientos de Laville, 2004; Laville y Gaiger, 2009; Gaiger, 1999):

- La ESS se expresa en diferentes manifestaciones y emprendimientos económicos ejercidos por distintos tipos de asociaciones, entre ellos, las cooperativas, mutualidades, organizaciones de la sociedad civil y comunidades.
- En la ESS prima el interés colectivo sobre los beneficios y rentabilidad económica, por lo que su enfoque está en las personas y el trabajo más que en el reparto de utilidades y excedentes.
- Las organizaciones de ESS tienen autonomía en la gestión, la misma que se da en procesos de decisión democrática y participativa. (En la práctica, hay diversos grados de logro de estos principios).
- Valores como la cooperación, solidaridad, equidad y reciprocidad sustentan la ESS.
- La ESS no excluye al mercado ni al Estado, reconociendo en ellos sus fallas, contradicciones y limitaciones.
- En la ESS intervienen simultáneamente recursos comunitarios, públicos y los

provenientes del mercado a través de los procesos de intercambio.

- Las manifestaciones de ESS pueden darse en todas las etapas del proceso económico (producción, distribución, circulación, consumo y ahorro/inversión).

De acuerdo a Gaiger (2009), si bien existen varias designaciones y conceptos, como el de empresas de economía popular, empresas de economía solidaria, empresas alternativas, organizaciones productivas de la economía social, emprendimientos económicos solidarios, estos tienen en común “su carácter multifuncional, su vocación para actuar simultáneamente en la esfera económica, social y política, para obrar concretamente en el campo económico, al mismo tiempo que interpelan a las estructuras dominantes. Ellos rechazan la dicotomía entre intereses económicos y cuestiones sociales, respectivamente atribuidos al binomio mercado privado – Estado, así como a fronteras establecidas entre tiempo de trabajo productivo y tiempo de satisfacción de las necesidades. Su objetivo principal es suplir las necesidades materiales de sus miembros, así como sus aspiraciones no-monetarias, de reconocimiento, inserción social, autonomía, etc. Al hacerlo, introducen cuestiones de índole ética en la esfera económica, que pasan a incidir en dicho ámbito con principios normativos irreductibles a la lógica instrumental y utilitarista (Gaiger, 2009).

Siguiendo a Laville (2004), los elementos conceptuales y teóricos que ayudan a aproximarse a la ESS se dan en la convergencia del sustantivismo y de la lógica del don.

Con Mauss y Polanyi se esbozan los fundamentos teóricos de un enfoque plural de la economía y se inicia una reflexión sobre el cambio social que no se satisface con la evocación ritual de una inversión del sistema. Dicho de otro modo, se diseña la vía concreta de “altereconomías” abriendo el campo de los posibles. La perspectiva de la economía solidaria remite a una concepción del cambio donde se trata de actuar en un marco democrático para la evolución de las relaciones de fuerza, para que la pluralidad de los modos

de institución o de inscripción social de la economía pueda adquirir plenamente derecho de ciudadanía (Laville, 2004.).

En los trabajos de algunos autores que abordan la ESS se puede identificar una cierta comparación y analogía que se realiza entre la categoría del don y la reciprocidad como forma de integración planteada por la perspectiva sustantivista, a la cual la describen como basada en la simetría, puesto que “se da y recibe sin que haya reglas de intercambio como las de mercado, y el sentido no es acceder a bienes necesarios o de seados sino tejer lazos sociales que aseguran la convivencia entre las comunidades. El regalo o el servicio voluntario al otro vincula y obliga. Igualmente, la ayuda o donación al necesitado de una comunidad en algún momento retornará como ayuda de otro miembro de la comunidad cuando estemos necesitados. Si no hay simetría, la donación subordina al que recibe sin tener posibilidades de reciprocitar (Coraggio, 2011).

Si bien dentro de la ESS está presente la lógica del don, y la triple obligación de dar, recibir y devolver puede contribuir a entender el *ethos* y los vínculos subyacentes dentro de los emprendimientos solidarios, varios autores y teóricos de la ESS prefieren utilizar la categoría de solidaridad para describir estos procesos en lugar de la del don.

Razeto, por ejemplo, plantea la existencia de una racionalidad caracterizada por la solidaridad dentro de las organizaciones y actividades económicas que articulan los procesos de producción, distribución y acumulación de la ESS. Para este autor, la solidaridad se presenta o expresa de las siguientes seis maneras: (a) “factor c” (cooperación, compañerismo, comunidad, colaboración); (b) en los procesos de comunicación; (c) en la participación durante la gestión y la toma de decisiones; (d) en el sistema de propiedad de los medios y factores de producción; (e) en la distribución; y, (f) en el consumo de los bienes y servicios producidos (Razeto, 1993).

La justificación de la utilización del concepto de solidaridad en lugar del de la lógica del don⁹ se sustenta en el supuesto y

preocupación de algunos autores por el hecho de que la obligación inherente al sistema de dones puede acarrear instrumentos de dominación, dependencia, asimetría y de poder.

El don se somete allí a reglas colectivas emitidas por los donantes susceptibles de estabilizar las condiciones de su ejercicio, y puede convertirse, por consiguiente, en un instrumento de poder y de dominación. La inclinación para ayudar a otros, valorizada como un elemento constitutivo de la ciudadanía responsable, comporta en si la amenaza de un “don sin reciprocidad” (Rand, 1990) que permite como único retorno una gratitud sin límites y crea una deuda que no puede jamás ser honrada por los beneficiarios. Los lazos de dependencia personal que favorece corren el riesgo de encerrar a los receptores en su situación de inferioridad. Es decir, es portadora de un dispositivo de jerarquización social y mantenimiento de desigualdades adosado en las redes sociales de proximidad (Laville, 2004).

La utilización del concepto de solidaridad, que tiene raíces más morales que conceptuales, puede, a nuestro criterio, debilitar la construcción del corpus teórico respecto a la ESS, puesto que, al ser la solidaridad una categoría más comportamental que axiológica, está sujeta a distintas interpretaciones y sesgos conceptuales. Entendemos que solidaridad no implica igualdad, ni siquiera equidad, sino reglas aceptadas de distribución y arreglos de reciprocidad de algún tipo, donde recibir obliga a retribuir de algún modo, establecido por usos y costumbres, a quien dio o al grupo al que pertenece el dador o a algún otro miembro de la comunidad (Coraggio, 2011).

Conclusión

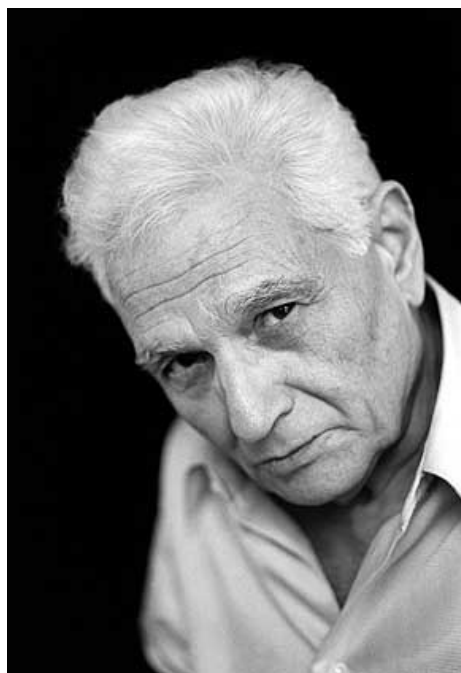
Las aproximaciones desde el sustantivismo y desde la lógica del don permiten identificar otra manera de entender la economía, en la cual ésta no está desligada del sistema social que la integra. De esta manera, las relaciones sociales estructuran la forma, sentido y alcance de los procesos económicos en toda sociedad, no sólo en las llamadas sociedades “tradicionales”, sino también en las sociedades capitalistas donde priman las relaciones de mercado,

manteniéndose no obstante el hecho de que la lógica del intercambio de mercado pueda desplazar o subordinar a estos otros comportamientos y racionalidades.

La reciprocidad, asociatividad y la lógica del don son elementos vigentes y extendidos en varias sociedades. Estos elementos son la base para el surgimiento y consolidación de emprendimientos económicos solidarios, para la construcción de políticas públicas más incluyentes y para la generación de alternativas a los modelos tradicionales de desarrollo.

Las actuales manifestaciones de la ESS se dan en un contexto donde el marco conceptual hegemónico en el análisis de los procesos económicos deja de lado elementos del resto del sistema social que lo integra y define, donde elementos de la cultura como la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación y la presencia de otros valores a más que el de la maximización de los beneficios y de la utilidad son estructurantes. En esta perspectiva es necesario reformular los instrumentos y el marco conceptual y epistemológico para el entendimiento de los procesos económicos, puesto que la perspectiva utilitarista y marginalista se muestra como insuficiente y en muchos casos inexacta para entenderlos.

La evolución del corpus teórico respecto a la ESS es un proceso aún en co-construcción; los diferentes matices, giros y profundidades que ha tomado el debate ilustran que las sendas a transitar pueden ser caracterizadas por “senderos que se bifurcan”, ya que este corpus de pensamiento responde y trata de describir realidades múltiples, diversas y complejas, las mismas que en nuestros países se dan en contextos de sociedades heterogéneas no solo en lo estructural, económico o de clase, sino también en lo cultural y ambiental. Dentro de este proceso de construcción del corpus teórico de la ESS, categorías como las del don son elementos que deben ser abordados con mayor alcance y profundidad, puesto que contribuyen a entender los vínculos y el ethos subyacente a estos comportamientos.



El don en tanto paradigma: el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón en la obra de Jacques Derrida

Nacida en la ciencia de la antropología, la problemática del don ha ocupado un lugar central en numerosas discusiones científicas y filosóficas. Una cuestión crítica ha sido la concerniente a la noción de “don puro”, vale decir, a la posibilidad de la ocurrencia de un acto de dar desprovisto de cualquier expectativa de devolución. En concordancia con la actitud crítica de Mauss al respecto, quien subrayara el carácter obligatorio de la vinculación en reciprocidad propia del don, las formulaciones antropológicas desde entonces han tendido a concebirlo bajo los términos de un intercambio, esto es, en tanto medio “económico” que apunta a un fin “político” –como un modo de establecimiento de alianzas, suerte de antecedente arcaico del contrato jurídico–.

FERNANDO M. LYNCH

Introducción

Por su parte, desde una perspectiva filosófica sostiene Derrida que, en la medida en que se esté hablando en verdad de un don, de un “don puro” en la polémica acepción referida, no correspondería entonces hablar de intercambio ni tampoco de deuda. Reconoce empero que ello no obsta para que en la realidad el don circule bajo tales condiciones. En conformidad con esta particular ambivalencia, en lo que hace a la hospitalidad, la justicia y el perdón, Derrida distingue dos dimensiones: la incondicional que, correspondiente al “don puro”, se proyectaría hacia la hospitalidad absoluta, la justicia infinita y el perdón de lo imperdonable, y la condicional, la propia del don objeto de intercambio, del cálculo y el interés, de la regulación de un contrato, que nos referiría a su vez a la hospitalidad limitada, a la justicia según el derecho, legítima, y al perdón del reconocimiento, sujeto a la condición del arrepentimiento.

Proponemos interpretar esta formulación en los términos de un paradigma según dicha

noción ha sido elaborada metodológicamente por Agamben. A diferencia tanto de la lógica deductiva como de la lógica inductiva –que vinculan cada una a su modo lo general con lo particular–, el régimen de discurso analógico propio del paradigma va de lo particular a lo particular. En nuestro caso pues, el objeto don, nacido del estudio del ámbito de circulación de bienes, al ser exhibido en su singularidad –la ambivalencia incondicional/condicional de su manifestación– vale para otros de la misma clase –la hospitalidad, la justicia y el perdón– y hace así posible definir la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y al mismo tiempo constituye.

El círculo hermenéutico de la lógica paradigmática

En lo que hace a su raigambre epistemológica, llama la atención Agamben que el propio Kuhn reconoció haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes: en tanto conjunto de las técnicas, los modelos y los valores propios de una determinada comunidad científica –que propuso después designar “matriz disciplinar”–,

y en cuanto elemento singular de ese conjunto que, “sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular y coherente” (Agamben 2009). En este sentido, en lugar de una lógica universal de la ley –imperio de la regla en tanto canon de cientificidad– el paradigma se caracteriza por la lógica específica y singular del ejemplo. Indica al respecto Agamben que los latinos distinguían entre *exemplar*, aquello apreciado por los sentidos que debemos imitar, y *exemplum*, aquello que por tener un significado más bien intelectual y moral, exige una valoración más profunda. En cuanto viene a oficiar de *exemplum*, el paradigma permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

Desde un punto de vista más bien “arqueológico”, observa Agamben que, en su análisis del panóptico, Foucault habría hecho converger “un modelo generalizable de funcionamiento”, el “panoptismo”, con una “modalidad panóptica del poder”. En tanto se trata una “figura de tecnología política que puede y debe disociarse de todo uso específico”, el panóptico funcionaría como un paradigma: un objeto singular que, suspendiendo la referencia al ámbito propio en que ha sido concebido, en tanto vale para otros de la misma clase, “define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben 2009).

Ha sido Aristóteles quien ha distinguido el procedimiento por paradigmas de la inducción y la deducción. En vez de ir de lo general a lo particular, o viceversa, la lógica paradigmática va de lo particular a lo particular. En tanto el régimen de este discurso no es la lógica sino la analogía, la proyección epistemológica del paradigma pone en cuestión la oposición entre lo universal y lo particular a la que estamos tan habituados. En lugar de querer componerlas en una síntesis superior, la analogía interviene en las dicotomías lógicas para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares. Subraya Agamben que “la relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre estos y una

regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)” (Agamben 2009).

Según en fin la interpretación de nuestro autor, “el círculo hermenéutico que define al procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio sólo en la perspectiva del método paradigmático”; de allí que, en última instancia, “el círculo hermenéutico sería un círculo paradigmático”. En este sentido la totalidad es resultado de la exposición paradigmática de los casos singulares: “No hay, como en Heidegger, circularidad entre un antes y un después, comprensión e interpretación: la inteligibilidad [...] no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, “al lado (para) de este” (Agamben 2009).

Ahora bien, se ha discutido si la filosofía de Derrida, caracterizada como deconstrucción, puede ser considerada hermenéutica. En lo que hace a su contraposición expresa con la formulación de Gadamer, como lo pone en evidencia la distinción entre interpretación en tanto hallazgo de sentido e interpretación en tanto posición de sentido, la opción se inclinaría por la negativa (Gadamer 1992). Sin embargo, en tanto consideramos las formulaciones que hace Derrida de la hospitalidad, la justicia y el perdón en términos del marco paradigmático que ofrece la problemática del don, ésta puesta en perspectiva de este aspecto de su obra nos conduce, según los términos formulados por Agamben, al propio círculo hermenéutico.

La problemática del don: ambivalencia de la in/condicionalidad

El punto central de discusión que Mauss (1979) plantea en su célebre ensayo se refiere al carácter vinculante de determinados actos de donación. A fin de explicar dicha cualidad, recurre a una ilustración etnográfica oceánica, el mítico hau maorí -noción cercana a la célebre mana-, suerte de fuerza mística que tendría la virtud de hacer retornar al objeto a su dador original. Respondiendo así a su interrogante principal: por qué las cosas que son en apariencia libremente dadas y aceptadas se ven

sujetas a ser devueltas en términos obligatorios, recusa Mauss la noción misma de “don puro” – postulada por Malinowski a propósito de su descripción del Kula trobriandés.

Por su parte, en su atenta lectura del ensayo de Mauss, Derrida indica que si bien el don se refiere a lo económico, es también aquello mismo que interrumpe la economía, aquello que suprime el cálculo económico: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don” (Derrida 1995). En términos de la ocurrencia de un doble vínculo –o bien según su carácter indecible-, Derrida postula la paradoja de la imposibilidad del don: “para que haya don es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don” (Derrida 1995).

En cuanto de tal modo radicaliza la noción de don al extremo de “purificarla” de asociaciones de distinta índole, como ser de algún interés –ya sea económico, político, religioso, ético-, así como en especial de cualquier tipo de cálculo, sostiene Derrida que para que exista en verdad un don es preciso que la propia cualidad donante –la mentada generosidad atribuida a quien da abiertamente- no sea percibida como tal por quien lo otorga. En tal sentido nos encontraríamos frente a la imagen misma de lo imposible (Derrida 1995).

De acuerdo a la exégesis de Derrida de la obra de Mauss, el rasgo original –no menos que esencial- del don es la exigencia de la restitución “dentro de un plazo”, con un “vencimiento” retardado.

“Antes que ser un contrato, un gesto intencional de sujetos individuales o colectivos, el movimiento del don/contra-don es una fuerza, una “virtud de la cosa dada” como dice Mauss, una propiedad inmanente a la cosa dada, o en todo caso aprehendida como tal por los donadores y donatarios” (Derrida 1995). Sostiene en suma que “el don no es un don sino en la medida en que da (el) tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que

el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo” (Derrida 1995).

Ahora bien, además de su trabajo consagrado a ella, la problemática del don ha sido retomada por Derrida con el objeto de esclarecer otras temáticas afines. Según vimos, en consonancia con la ambivalencia señalada, en lo que respecta a la hospitalidad, la justicia y el perdón, ha distinguido en sentido homólogo una dimensión incondicional propia del don puro –orden de lo absoluto, lo infinito, lo ilimitado-, de una condicional inherente al don objeto de intercambio –lo restringido, lo calculable, lo reconocible-.

Paradigmática del don: la hospitalidad, la justicia y el perdón

La hospitalidad es algo que se ofrece, o no, al extranjero, al visitante, al otro. Sin embargo, sostiene Derrida, no será hospitalidad si es meramente el cumplimiento estricto de un deber o un pacto; si, en vez de ser dada por obligación, no es un don ofrecido graciosamente. Distingue en ese sentido la ley de hospitalidad, aquella disposición de carácter incondicional por la que se recibe al otro en su ajenidad completa, de las leyes de la hospitalidad en su sentido restringido, según las cuales existen deberes y derechos recíprocos que ligan al anfitrión y su huésped. Afirma Derrida que, en tanto todo ocurre como si la ley de la hospitalidad absoluta ordenase transgredir todas las leyes de la hospitalidad, la hospitalidad misma se revela como lo imposible (Derrida & Dufourmantelle 2008).

Para ser en verdad pura, la hospitalidad no debe corresponder a una deuda, ni estar ordenada por un deber: no “debe” abrirse al huésped, invitado o visitante, ni “conforme al deber” ni, según la distinción kantiana, “por deber”. Porque si se practica por deber, esta hospitalidad “debida” ya no es absoluta, “ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía” (Derrida & Dufourmantelle 2008). Por supuesto, por razones de subsistencia toda comunidad “debe” poner en suspenso –sino incluso traicionar- este principio de hospitalidad absoluta. No sólo para proteger un “en casa”, garantizando lo “propio” y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro;

sino también para hacer el recibimiento efectivo, para concretamente ponerlo en funcionamiento. De ahí las “condiciones” que transforman el don en contrato.

En suma, para que esa hospitalidad incondicional se torne efectiva es preciso que se circunscriba y de tal modo dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes. Asociando expresamente esta temática con la siguiente, afirma Derrida que no hay hospitalidad -o justicia- sino allí donde se tenga en cuenta la alteridad del otro como alteridad infinita, absoluta, irreductible (Derrida & Dufourmantelle 2008)

En lo que hace a la instancia de la justicia, Derrida se refiere a la posibilidad de una manifestación suya que no sólo exceda o contradiga el derecho, sino que quizás no tenga ninguna relación con el mismo. En esta formulación, la justicia sería la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. Postula en ese sentido que “no hay justicia sin esta experiencia de la aporía [...]. La justicia es una experiencia de lo imposible” (Derrida 1997).

En sentido análogo a su asociación de la hospitalidad absoluta y la alteridad irreductible del otro en tanto otro, Derrida se pregunta cómo conciliar el acto de justicia que se refiere siempre a una singularidad, a existencias irremplazables, a situaciones únicas, con la norma o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general. Recurriendo explícitamente a los discursos sobre el don más allá del intercambio y la distribución, sostiene Derrida que, en tanto constituye el elemento del cálculo, el derecho no es la justicia. Si bien es justo que haya derecho, en última instancia la justicia sería incalculable.

Postula en consecuencia Derrida una “idea de la justicia” infinita, infinita porque es irreductible, e irreductible porque es debida al otro antes de todo contrato. En tanto remite a la vinculación con el otro como singularidad absoluta, semejante “idea de justicia” es pues “irreductible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación, sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o

sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora” (Derrida 1997).

En fin, cuestionando sus usos políticos, Derrida sostiene que, lejos de ser, normal, normativo, o normalizante, el perdón debería permanecer excepcional y extraordinario, como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica. Exponiendo la singular aporía del caso, afirma que, en su extrema pureza, el perdón no debería perdonar sino lo imperdonable, por cuanto se debería presentar como lo imposible mismo (Derrida 2006).

“Derrida indica que si bien el don se refiere a lo económico, es también aquello mismo que interrumpe la economía, aquello que suprime el cálculo económico: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me devuelve o me debe, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don”

En términos de la distinción entre las esferas del don y el contrato, Derrida propone recusar la lógica condicional del intercambio según la cual sólo se podría considerar el perdón con la condición de que sea pedido, bajo la manifestación de un arrepentimiento que atestigüese a la vez la conciencia de la falta, la transformación del culpable y el compromiso al menos implícito de evitar el retorno del mal. En tanto se da allí una transacción económica que a la vez confirma y contradice la tradición abrahámica en la que inscribe esta problemática, Derrida considera importante analizar a fondo la tensión entre por un lado la idea -que es también una exigencia- del perdón incondicional, gratuito, infinito, no económico, concedido al culpable en tanto culpable, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón, y por otro lado un perdón condicional, proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación de quien pide expresamente perdón (Derrida 2006).

De acuerdo a esta ambivalencia, advierte Derrida, mientras unas veces el perdón debe ser un don gratuito, sin intercambio e incondicional, otras veces requiere, como condición mínima, el arrepentimiento y la transformación del ofensor. En tanto absolutamente heterogéneos, estos dos polos deben permanecer irreductibles uno al otro; empero, son a su vez indisociables: si se quiere “que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que ocurra, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de todo tipo” (Derrida 2006).

En términos análogos a lo planteado sobre la cualidad imposible del don -debida a la exigencia de no ser reconocido como tal por la conciencia de quien da, lo que conllevaría cierta percepción de superioridad sobre el receptor-, Derrida sostiene que el perdón puro, incondicional, el perdón en su sentido extremo, no debe tener ningún “sentido”, incluso ninguna finalidad -incluso ni siquiera debe ser inteligible-. Ello se debe a que “un perdón puro no puede -no debe- presentarse como tal, exhibirse por lo tanto en el teatro de la conciencia sin, en el mismo acto, negarse, mentir o reafirmar una soberanía” (Derrida 2006). De allí que semejante perdón viene a ser “una locura de lo imposible”.

La hospitalidad primitiva: la confianza del don

Con el fin de completar de algún el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón aquí proyectado, exponemos a modo de síntesis un esbozo de “fusión de horizontes” de las dos lecturas del don co-implicadas en este contexto, a saber, la filosófica elaborada por Derrida según su inscripción en la tradición abrahámica, y la antropológica referida a la “tradición” propia de las llamadas sociedades primitivas.

En tanto es un acto de ofrecimiento, la hospitalidad no es sino un aspecto especial de la común acción de compartir propia de las bandas cazadoras recolectoras.¹ Se trata de un compartir generalizado que incluye no sólo la circulación de bienes en términos de mayor o menor reciprocidad, sino el compartimiento

efectivo de otras dimensiones de la vida social -como ser los saberes, los cantos, los secretos-. Tal como ha puesto de relieve Ingold (1999), esta dimensión del don, a diferencia de la propia del contrato que apela al carácter coercitivo del poder, lo hace a sus cualidades de atracción, consonante con un modo de socialidad fundado en relaciones de confianza.

Si bien puede pensarse con Espósito (2007) que el estado de *communitas* implica un sentido de lo común -antitético de lo propio- aunado a cierto deber de dar, a cierta obligatoriedad del don, es menester no confundir este carácter vinculante referido al dar, al compartir, con el subrayado por Mauss respecto a la devolución. Así como, por otro lado, no debe concebirse semejante vinculación en los términos de una obligatoriedad estricta tal como implica un contrato conforme a derecho. Según ha sido observado, es preciso corregir los términos en que Mauss planteó la cuestión vinculante: si existe una obligatoriedad, más que en el acto de devolver está en el de dar.

“Mientras unas veces el perdón debe ser un don gratuito, sin intercambio e incondicional, otras veces requiere, como condición mínima, el arrepentimiento y la transformación del ofensor.”

En tanto estas agrupaciones no habían constituido un Estado, no disponían de una noción de contrato en el sentido de un sistema de derechos y obligaciones -en última instancia garantido por una autoridad central-. De allí que seguir pensando sus relaciones sociales en términos de “obligación” o “deuda” se revela problemático. Como observa Agamben (2009) al respecto, es menester cuidarse de no proyectar las nociones referidas a distinciones tardías, como las relativas a la autonomía de lo jurídico, lo religioso, lo económico, a una forma arcaica de socialidad que, en cuanto “hecho social total” según definiera Mauss al don, mantenía dichas esferas conjugadas.

Cabe preguntarse si, en concordancia con la dominancia de la socialidad del don que las atraviesa, en las sociedades primitivas no habría regido cierta modalidad de la ley de la hospitalidad absoluta. Se trata de una hospitalidad que, si bien como todo don no deja de entablar un (doble) vínculo entre las partes así afectadas, no lo hace en términos de engendrar una deuda en sentido estricto. Así como la cura shamánica se realiza sin exigir una retribución estipulada –aunque se espera naturalmente una colaboración voluntaria–, en lo que hace al hospedaje ocurre algo semejante. Se trata pues de una confianza en la práctica de la ayuda mutua, para nada de una cláusula condicionante de la prestación.

“Una diferencia significativa entre las apreciaciones judeocristiana y primitiva del don es la relativa a las condiciones determinantes del control social ... en el primer caso el acento está puesto en la culpa; en el segundo caso el control social se produce por medio de sentimientos de vergüenza, los que obedecen a una lógica reversible; se trata de relaciones simétricas entre pares, consonantes a su vez con la flexibilidad de este modo de socialización.”

La justicia del don: la ausencia de deuda

Tal como planteara Mauss en la estela de Durkheim, en las sociedades primitivas el don viene a ser el equivalente arcaico del contrato. Sin embargo, según hemos visto, no se trata de un orden contractual en el sentido del establecimiento de obligaciones recíprocas, como lo haría la fuerza mística del *han*, sino, según indicara Espósito, en el de la promoción de un deber generalizado de dar. No habiendo cálculos, los bienes circulan de acuerdo a los vaivenes de las circunstancias. Como señalara Gouldner (1979) destacando “la importancia de algo por nada”, llegado cierto punto es imposible establecer quien está “en deuda” con quien.

Por su parte, Lefort (1988) ha señalado que si bien Mauss ofrece una explicación de por qué se devuelven los dones recibidos, no se pregunta por qué los dones son dados. Sostiene además que, de acuerdo a la evidencia etnográfica, no es exacto pensar que se da para recibir, sino que es más justo considerar que se da para que el otro dé. Recusa Lefort también a Lévi-Strauss en cuanto reduce la circulación del don a una supuesta estructura, un sistema de reglas que determinarían su ocurrencia. Más que referir el don al orden abstracto de la representación, a una dimensión puramente objetiva, Lefort subraya su carácter intersubjetivo de acto. Y es en su calidad de desafío que el don estaría implicado en la lucha por el reconocimiento; lo cual, lejos del cierre que implica un hecho consumado –como lo haría la aplicación de una regla–, mantiene la cualidad de apertura en la relación con el otro.

Sin embargo, en el ámbito del “justo don”, en tanto no hay cálculos de lo dado y lo recibido, tampoco habría un reconocimiento objetivo en juego –como lo conlleva el *potlatch kwakiutl* que inspirara a Mauss y Lefort–. La justicia del don, pues, se atiene a una lógica de lo incalculable, a una circulación aneconómica, donde, así como no se llevan registros de los bienes circulantes, por cuanto no existen en verdad deudas, tampoco se produce una auténtica lucha por el reconocimiento en términos de la dialéctica del don y el contra-don.

El perdón de la culpa, la dis-culpa de la vergüenza

En tanto hondamente arraigada en la tradición abrahámica, la cuestión del perdón está de algún modo vinculada a la noción de falta que, según la Biblia, surge con la caída en la tentación de probar el fruto prohibido. De acuerdo al doble sentido de la palabra alemana *schuld*, tanto culpa como deuda, Nietzsche (1994) ha afirmado que la noción de mala conciencia asociada a la sensación de culpa deriva de la –“primitiva” según él– condición de deudor. ¿Pero qué sucede en una socialidad en la que, según viéramos, no se reconoce la distinción “objetiva” entre deudores y acreedores?

Una diferencia significativa entre las apreciaciones judeocristiana y primitiva del don es la relativa a las condiciones determinantes del control social. En correspondencia con la primacía de la noción de falta, en el primer caso el acento está puesto en la culpa; y, según nos indica el doble sentido de *schuld*, la falta –al mandato– conlleva una deuda, un sentido estricto de deber –conforme a derecho–. En el segundo caso el control social se produce por medio de sentimientos de vergüenza, los que obedecen a una lógica reversible; se trata de relaciones simétricas entre pares, consonantes a su vez con la flexibilidad de este modo de socialización. Según Lee (1988) el secreto del “comunismo primitivo” consiste justamente en su sentido del humor, puesto de manifiesto en continuas burlas y ridiculizaciones, cuya naturaleza simétrica y reversible hace que el burlador pueda a su vez ser burlado.

“La justicia del don, pues, se atiene a una lógica de lo incalculable, a una circulación aneconómica, donde, así como no se llevan registros de los bienes circulantes, por cuanto no existen en verdad deudas, tampoco se produce una auténtica lucha por el reconocimiento en términos de la dialéctica del don y el contra-don.”

Esta socialidad del don, pues, más que por vínculos objetivos correspondientes a sentimientos de deuda/culpa, está atravesada por vinculaciones intersubjetivas signadas por la dialéctica del honor y la vergüenza. El caso paradigmático es sin lugar a dudas el *potlatch*, donde lo ofrecido puede llegar a ser humillante para el destinatario. Sin embargo, esta contienda es un caso especial de don –para nada “puro”–, el que cumplía una función social determinada dentro de la dinámica de la obtención de puestos de privilegio en la nobleza *kwakiutl*. Si bien puede decirse con Lefort que estamos aquí ante una auténtica

lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano –signada por la dialéctica del amo y el esclavo–, ello es verdad sólo a condición de precisar que esta clase de don implica una determinación política ajena a la circulación de dones en general –ajena pues a “la justicia del don”.

Aún así, sin llegar al extremo *kwakiutl* de la lucha honorífica propia del *potlatch*, es evidente que, más allá del cálculo y el interés, una dimensión del reconocimiento es inherente a la práctica del don puro. En efecto, independientemente de intenciones subjetivas y registros objetivos, dicha circulación de bienes sucede de modo abierto, por cuanto, aunque no por supuesto en el sentido vinculante del *potlatch*, no deja de producirse en cada caso un mutuo reconocimiento entre dador y receptor. Empero, si en algún momento no se produce una eventual correspondencia –cuando ello es “debido” y por ende esperado–, en vez de ser evaluadas las consecuencias en términos de una deuda, se lo hace en el sentido de atribuir al destinatario no tanto la culpa sino más bien la vergüenza de su condición “deudora”.

Entre los aborígenes *pilagá* de la provincia de Formosa aún se mantiene una alta valoración del compartir (Lynch 2003). No sólo ensalzan a quienquiera se muestre generoso, sino que no dudan en calificar de mezquino –condición sumamente criticada– a quien quiera *retacee* algo de lo que dispone. Al respecto me han hablado de una expresión referida al lado negativo del compartir, a saber, *anselimsot*, la que se le dirige a una persona después de que se le ha dado ya más veces de lo razonable, con la intención de que recapacite acerca de su actitud tan pasiva al respecto. De acuerdo a los testimonios *pilagá*, cuando se le decía *anselimsot* a una persona, entonces ella se daba cuenta de su error y procedía a actuar en correspondencia. En tanto se producía de tal modo un gesto de arrepentimiento, se trataba pues de un perdón del orden de lo condicional. En suma, nos encontramos aquí frente a aquella situación en la que se señala un límite al tiempo que da el don.



La lógica del don y la construcción de lo social

La crisis económica y financiera que estamos padeciendo puede ser una posibilidad idónea para redescubrir valores esenciales si somos capaces de reflexionar sobre las causas que la han generado y los desequilibrios de la lógica del mercado que rigen el mundo.

FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ

1. La crisis, una ocasión

Como han puesto de manifiesto los grandes analistas de la economía mundial, la crisis que sufrimos no es ajena a la crisis de valores, ni independiente del olvido de ciertos principios éticos. La avaricia, la falta de una racionalidad distributiva, la falta de honradez y de transparencia son, entre otras, causas estructurales de la crisis que estamos sufriendo.

Por ello, debidamente asumida, la crisis puede ser una ocasión para repensar, de nuevo, el vínculo entre economía y ética, el necesario hiato entre la lógica del mercado y los principios éticos. Tal y como se expresa en la última encíclica de Benedicto XVI, la crisis puede despertar la necesidad de nueva síntesis humanista, el cimiento para articular una economía que incluya los principios fundamentales de la ética.

“Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un futuro nuevo desarrollo, -dice Benedicto XVI- están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una nueva síntesis humanista. Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir con realismo, confianza y esperanza las nuevas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un

futuro mejor. La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada”.

Frente a la desesperanza y al pensamiento único que niega la posibilidad de alternativa al sistema neocapitalista, la presente ponencia trata de mostrar cómo es posible pensar, de otro modo, la práctica económica sin negar la lógica del mercado, pero trascendiéndola. La lógica del don es el fundamento de la vida social, pero esta lógica queda, muy frecuentemente, eclipsada detrás de la lógica instrumental.

En el fondo, el objetivo que se propone Benedicto XVI, tanto en esta encíclica como en las anteriores, es ensanchar el sentido de la razón, ampliar su significado, particularmente el de la razón económica, convertida en pura razón instrumental al servicio del máximo beneficio e integrar en ella la lógica del don. Esta ampliación del concepto de razón y esta apertura de la lógica del mercado a la lógica del don son tesis defendidas en *Caritas in veritate* que, en esta comunicación, nos proponemos explorar y fundamentar.

En la misma línea que su predecesor, Juan Pablo II, Benedicto XVI defiende la necesidad

de humanizar la economía, de globalizar los derechos de las personas y combatir las estructuras de pecado que humillan y vejan a millones de seres humanos en el planeta.

Dos años después de la caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), Juan Pablo II publicó *Centesimus annus* (1991) en conmemoración del centenario de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII. En ella, Juan Pablo II critica las contradicciones internas del marxismo-leninismo, su negación de la libertad; pero, igualmente, critica la inhumanidad de un capitalismo sin alma. Veinte años después de la caída del muro de Berlín, Benedicto XVI considera esencial repensar la economía global, superando tanto el marxismo-leninismo como la forma actual del neocapitalismo global a la luz del principio de gratuidad.

2. Ensanchar la noción de razón

Sólo es posible realizar tal operación intelectual si se ensancha el concepto de razón que ha heredado el capitalismo actual, una idea de racionalidad unilateral y empobrecida. La razón, como el ser, se dice de muchas maneras. En este sentido, debe superarse la visión unidimensional de y simplista de esta facultad y comprenderla de un modo holístico, abierta a la vida emocional, a la vida de las creencias y al misterio.

La visión de la racionalidad que emana del positivismo y del neocapitalismo reduce gravemente el campo de significados de la racionalidad. En ambos casos, la razón queda reducida a pura razón instrumental (*instrumentelle Vernunft*). La razón instrumental, tal y como es concebida por los filósofos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, especialmente referidos en la segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe Salvis*, es un dispositivo que tiene como finalidad sacar el máximo rendimiento de todo objeto.

La razón instrumental no tiene como objetivo la verdad, ni la concordia, tampoco la contemplación. Su fin es alcanzar el máximo beneficio, opera siempre orientada al interés mercantil. Cuando la razón instrumental se convierte en el único modo de pensar, pensar

es calcular, sopesar pros y contras y actuar siempre movido por el interés. La razón instrumental en el terreno de la ciencia y de la tecnología ha dado grandes frutos, pero cuando pierde de vista otros usos y modelos de racionalidad, la condición humana se empobrece.

El pensar no se puede reducir al puro calcular. Ya Martín Heidegger, en *Gelassenheit*, contrapone el pensar meditativo al pensar calculador y reivindica un ejercicio de la razón abierta a la verdad y no sólo al puro interés. La razón instrumental aplicada al terreno económico es útil para competir y extraer el máximo beneficio de los propios recursos con el mínimo coste, pero ello, sin el debido equilibrio de otras formas de racionalidad, acarrea graves injusticias y problemas ambientales.

Dice Benedicto XVI: “Es indispensable ‘ampliar nuestro concepto de razón y su uso’ para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”.

En efecto, resulta esencial ampliar el concepto de progreso y de desarrollo social y económico. No se trata de cambiar el concepto de razón, sino de ampliar su uso. Como ya señala Immanuel Kant en la Crítica de la razón pura, la razón puede ser utilizada de distintos modos. Lo que propone Benedicto XVI es ampliar y reconocer los diferentes usos de la razón. Desde la razón instrumental, el concepto de progreso acaba siendo unilateral, pues no incluye en su seno dimensiones de progreso que resultan vitales.

“Se trata -escribe el Papa- de ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas, animándolas en la perspectiva de esa ‘civilización del amor’, de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura”.

La idea de la civilización del amor, expresada en el magisterio de Juan Pablo II, parte de la idea que el ser humano, además de ser racional, es un *ens capax amoris*. La creación de esta civilización es una posibilidad real del ser humano, en la medida en que desea amar y ser amado y es capaz de ampliar el concepto de

razón instrumental, e integrar en su seno la razón comunicativa y la razón cordial.

En *Deus caritas est*, Benedicto XVI analiza la esencia del amor y muestra, en una línea agustiniana, que el amor no niega la racionalidad, ni se opone a ella, sino que la razón, transformada por el eros creador, energía divina, es capaz de dinámicas completamente nuevas. La civilización del amor es una obra del amor, pero no es ajena a la razón, sino la expresión de un amor que transfigura la racionalidad.

3. ¿Es creíble la lógica del don?

A la lógica del mercado que rige el mundo, Benedicto XVI considera que se debe añadir otro modo de razonar y de conducirse: la lógica del don. Curiosamente, en la citada encíclica no aborda los cimientos filosóficos y teológicos de tal lógica, pero parece poder vincularse al amor, objeto de su primera encíclica, *Deus caritas est*. La expresión “lógica don” no es extraña en el vocabulario filosófico. Otros pensadores del don han desarrollado tal idea. Entre estos, destaca, particularmente, el filósofo francés Jean-Luc Marion.

La lógica del don, tal y como la concibe Benedicto XVI, impele a gratuidad, más aún, se funda en el principio de gratuidad, que rige la mayor parte de nuestras elecciones recíprocas. Si prescindiéramos de la generosidad –del aportar sin esperar algo a cambio– la historia se detendría. Los medios simbólicos de intercambio no pueden quedar reducidos al dinero y al poder, porque entonces se produce una deriva entrópica y la relación entre ambas magnitudes no funciona. Más acá del poder y del dinero se halla la solidaridad, que es el decisivo medio de intercambio, en el que ya no rige el simplismo del doy para que me des.

Esta lógica posibilita estrategias en las que los factores distintos se potencian mutuamente, de modo que lo presuntamente inconciliable se revela como compatible. Frente a la propuesta de una lógica del don, emerge una constelación de interrogantes. Uno se pregunta: ¿Es creíble la lógica del don? ¿Es posible elaborar una visión no economicista de la economía, desacralizar la lógica del mercado considerándola dialécticamente con la lógica del

don? ¿Existen –realmente– acciones desinteresadas donde el desinterés no resulte una máscara de intereses velados, como decía La Rochefoucauld?

Tal y como defiende los filósofos del don, existe, más allá de la lógica del mercado, del individualismo exacerbado, de la pura cultura del tener y del exhibir, más allá de la sociedad atomizada, la lógica del don que, a pesar de estar presente en las dinámicas familiares, sociales y laborales, muy frecuentemente es ocultada.

En efecto, existe un ocultamiento del don que hace pensar que tal lógica es una insensatez y, sin embargo, la vida social está plagada de ejemplos, de eventos de donación. Se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se dona espacio, se donan las propias capacidades a los otros, a través de las distintas formas de voluntariado, se crean redes de ayuda mutua, especialmente ante la crisis económica.

La práctica del don no es residual, ni irrelevante. Forma parte de la vida social. En la estructura familiar es muy presente. El mismo acto de procrear es una donación que no puede interpretarse solamente en términos de interés y cálculo de rendimiento. El desarrollo de la paternidad o de la maternidad es una manifestación patente de esta lógica. No se tiene al hijo como una inversión de capital, no se le educa con el objetivo de alcanzar un rendimiento personal. El hijo, como expresa bellamente Emmanuel Levinas, no es propiedad, ni un posesión; es un ser único llamado a realizarse, pero, para ello, requiere de la solícita donación de sus padres.

La pasión por el don corresponde a un deseo del otro, que es un deseo primario. Se dona, se es desinteresado, para romper el aislamiento, para escapar a la soledad, para implicarse y pertenecer. La comunidad es una dimensión constitutiva del individuo y, por ello, el otro resulta necesario para subsistir. Sin el don no es posible llegar a ser uno mismo. La vida es don, pero sin los dones que hemos recibido de los otros, no podemos construirnos como personas, ni desarrollar el propio proyecto personal.

Tal y como ya demostrado Marcel Mauss, máximo exponente de la antropología del don, la práctica del don, del generoso intercambio de bienes y la ayuda mutua, es básico en las sociedades primitivas. Sin embargo, en nuestras sociedades, como consecuencia de determinadas ideología, el don subsiste de un modo oculto, pero está ahí. El hombre, tal y como dice el pensador francés, no es una máquina de calcular, sino un ser hecho para el don y que halla su felicidad en la donación de lo que es.

Escribe Marcel Mauss: *“Ce sont nos sociétés d’Occident qui ont, très récemment, fait de l’homme un ‘animal économique’. Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L’homme oeconomicus n’est pas derrière nous, il est devant nous; comme de la morale et du devoir; comme l’homme de science et de la raison. L’homme a été très longtemps autre chose; et il n’y a pas bien longtemps qu’il est une machine, compliquée d’une machine à calculer”*.

4. Filosofía del don. Fundamentos

La filosofía del don que está presente en la encíclica *Caritas in veritate* no se funda sobre la nada. A lo largo del siglo XX y en los albores del siglo XXI se ha reflexionado abundantemente sobre el espíritu del don y la práctica del mismo [8]. A pesar de que en la encíclica no se citen los precedentes filosóficos de tal lógica, se debe citar el conocido Ensayo sobre el don de Marcel Mauss (1872-1950) publicado en 1923-24.

Para Mauss, el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales. En las sociedades tradicionales, los intercambios no son económicos, son intercambios cruzados y continuos que permiten simbolizar la vida colectiva. Intercambios que no dividen y separa del punto de vista de los intereses, sino que cohesionan la sociedad por su desinterés. Mauss muestra que en las sociedades tradicionales tal tipo de intercambio se manifiesta a través de tres obligaciones: obligación de dar, obligación de recibir (eso tenía una fuerte conminación social,

puesto que no se podía rechazar una donación) y obligación de devolver (contraprestación).

Escribe Marcel Mauss: *“À l’intérieur de ces groupes, les individus, même fortement marqués, étaient moins tristes, moins sérieux, moins avares et moins personnels que nous ne sommes; extérieurement tout au moins, ils étaient ou sont plus généreux, plus donnants que nous”*.

Al contrario del intercambio mercantil, un don no respeta la regla de equivalencia económica entre lo que se recibe y lo que se devuelve, ni tampoco tiende al enriquecimiento desde el punto de vista material, porque lo más importante en el don no es lo que se intercambia desde el punto de vista de su utilidad, sino el valor simbólico y la relación social entablada por el don. A juicio de Mauss, el don no es nada más que *“un contrat social à l’usage des primitifs”*. La red de relaciones recíprocas de dones ubica a las personas en un sistema de relaciones ininterrumpidas, de tal manera que funciona como bien social, como base de la sociabilidad.

El sistema del don es verdaderamente uno de los fundamentos esenciales de la sociedad, porque se articula con la noción de ser social: el estado de libertad relativa a la cual se debe someter el individuo para poder vivir en grupo. Hay reglas, como la de devolver los dones, pero cada uno está libre de adherirse, ya que puede elegir el momento, el lugar y la manera de dar.

Escribe Benedicto XVI: *“Somos un don”*. En efecto, la existencia es un don, pero también lo es la esencia. Nadie se ha dado a sí mismo la existencia. Nadie se ha procurado a sí misma su naturaleza. Uno se encuentra existiendo, siendo dado (*étant donné*), para decirlo al modo de Jean-Luc Marion.

J. L. Marion ha desarrollado su concepto de don a partir de una interpretación de la noción de *Gegebenheit* tal y como se halla en un curso de 1907 de Edmund Husserl titulado *La idea de la fenomenología*.

Escribe Jean-Luc Marion: *“El don surge de sí, sin inscribirse en el circuito económico en el que el intercambio lo orientaría de entrada, lo provocaría y lo retomaría. Hay pues que describir el aparecer singular del don, tal y*

como se muestra desde sí, en tanto que (se) da”.

La lógica del don tiene, según Marion, dos significados. Designa, por un lado, el acto mismo de darse y, por otro lado, lo dado que es lo que forma el don. El don manifiesta una cierta generosidad, una generosidad que no tiene otro objetivo que generar generosidad. Consiste en dar más de lo que -recibe, en superar la lógica del cálculo o de la reciprocidad. El don manifiesta una preocupación por el otro, un interés por el otro. Dar es salir de uno mismo (*sortir de soi*) como dice Marcel Mauss, es entregar lo que uno es a los otros.

Lo dado es una realidad a la vez material y espiritual. No se refiere solamente a un objeto, a una cosa o artefacto, sino a una riqueza intangible que facilita la vida de los otros. El tiempo que se da a los otros es un don intangible que tiene un valor objetivo. El don genera comunión, cohesión, vinculación, sentido de pertenencia.

Entre las teorías sobre el don, se destaca el don motivado por el interés. Es el caso de las teorías economicistas del don. Además está el don obligado, propio de las teorías estructuralistas de Levi-Strauss o del funcionalismo de Piddocke y Barnet. Más allá de estos dos tipos de dones, está el don desinteresado, expresión del ágape, del amor puro, tal y como lo expresa Boltanski. Es el don desinteresado, gratuito, pura espontaneidad, como en el caso del don de Derrida y de Marion.

Según Marcel Mauss, existe una íntima relación entre progreso social y lógica del don. El dar y el recibir forma parte del progreso social y económico de un pueblo. Escribe el investigador francés: *“Volià donc ce que l'on trouverait au bout de ces recherches. Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations à nations et –surtout– d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les*

défendre sans savoir à recourir aux armes. C'est ainsi que le clan, la tribu, les peuples ont su –et c'est ainsi que demain, dans notre monde dit civilisé, les classes et les nations et aussi les individus, doivent savoir– s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité”.

5. El principio de gratuidad

Si se amplía la noción de razón, se reconocen aspectos y dimensiones de la vida humana que resulta imposible de vislumbrar desde la razón instrumental. La razón instrumental es ciega a la gratuidad, porque, desde ella, se entiende que todo proceso, desde una operación cotidiana hasta una gran transacción económica, se rige por el cálculo de intereses. Sin embargo, cuando se amplía la noción de razón, ésta ensancha su campo de observación y es capaz de entrever formas de vida, actos singulares y comportamientos colectivos que obedecen al principio de gratuidad.

“La gratuidad -escribe Benedicto XVI- está en su vida (la del hombre) de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”.

Y añade: “La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”.

Del mismo modo que la fe no niega la racionalidad, ni el amor entre en conflicto con la razón, sino que se enriquecen y se complementan mutuamente, la lógica del amor no se opone a la justicia social, sino que la trasciende. “Hemos de precisar -afirma Benedicto XVI-, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo

económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad”.

Esta tesis, que hallamos desarrollada en filósofos como Paul Ricoeur, parte del supuesto antropológico que el ser humano, más allá de las tendencias egocéntricas, es capaz de actuar modelado por el principio de gratuidad. Sólo el don gratuito es, verdaderamente don. El que se realiza a fondo perdido, sino voluntad de recuperar nada, desinteresadamente. Así lo expresa el mismo santo Tomás de Aquino: “El don es propiamente una donación sin contrapartida (...), lo que es dado sin intención de retribución” (*donum proprie est datio irreversibilis... id est quod non datat intentione retributionis*).

Tiene facultad para dar lo que es suyo a los otros y para darse a sí mismo a través de su actividad. Esta capacidad es el fundamento de una nueva economía, fundada en una nueva síntesis humanista. Esta nueva economía se sustenta sobre esta base antropológica, que no puede calificarse de ingenua al estilo rousseauiano, porque integra dentro de su seno, la herida del pecado y la tendencia al ego que también late en el ser humano.

Benedicto XVI no niega la lógica económica, pero sostiene que es esencial ampliarla con dos otras lógicas: la política y la del don desinteresado. Escribe: “La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida”.

6. Conclusiones

La lógica del don transforma el concepto de libertad y de justicia. Libertad ya no se concibe como libre albedrío, sino como liberación del ego. Justicia ya no se interpreta como pura equidad, sino como la creación de las condiciones mínimas para ejercer el don.

El amor, como ha escrito Alain Finkielkraut, trasciende la justicia, pero no la niega. Va más allá de ella, pero sin entrar en

contradicción con ella. El don no niega la equidad, pero trasciende la pura justicia conmutativa tal y como es concebida por Aristóteles.

En esta línea, escribe Brian Johstone escribe: “Freedom, will mean not a general, formless freedom, but the freedom to give and receive the gift. ‘Law’ will mean not patterns of behaviour imposed by the will of another, but the structures necessary to sustain the giving and receiving of gifts. Virtue will mean not moral qualities constituting the perfection of the subject, but the capacities for giving and receiving gifts in diverse modalities. Friendship, on the Aristotelian model, will be transcended by radical gratuity. Justice will mean constant will to give to the other so that the other may receive and have what is necessary for that other become a giver and receiver. This requires as a necessary condition that the giver genuinely has what is to be given, in a socially secured form, and that the receiver can have what is received, again in a socially secured form”.

La lógica del don es una posibilidad enraizada en el ser humano, una potencia que emana de su naturaleza, porque él es don, está hecho para el don y su plenitud radica en el acto de darse. La razón económica debe ampliarse y trascender el puro interés personal y la visión instrumental del mundo. Trascender la razón instrumental no significa negar el valor que tiene en sí misma, sino abrirla a nuevas perspectivas y ensancharla con significados nuevos.

El ser humano, como *ens rationale*, es capaz de calcular, anticipar y programar, pero no sólo en beneficio propio o de su grupo de interés, sino en beneficio de todos. La lógica del don es, ante todo, lógica y no un movimiento irracional. Darse no es contradictorio con la naturaleza humana, ni con la racionalidad. La razón, fecundada por el principio de gratuidad, eleva la facultad de pensar a sus máximos horizontes, y hace al ser humano apto para dar más y mejor, para dar lo mejor de sí mismo a los otros.



La reciprocidad y el don no son la misma cosa

Al parecer, los pitagóricos concebían a la reciprocidad (*antipeponthos*) como forma de justicia: que cada uno sufra lo mismo que le hizo sufrir al otro. Aristóteles objetó que esto fuese justo, pero convino que si los hombres no pueden dar el mal para devolver el mal se sienten esclavos, y si no pueden obtener un bien a cambio de dar un bien faltaría el principio distributivo de ‘a cada uno su parte’ (*metadosis*), por el cual los hombres se mantienen unidos.

RICARDO GABRIEL ABDUCA

Este pasaje forma parte de un texto que obviamente ha tenido innumerables lecturas. Lo que me interesa destacar aquí es la ubicuidad que ya entonces tenía la noción de ‘reciprocidad’, en la que se aúnan diversas instancias sociales. Aparece el tema de la venganza, un intercambio equitativo de males (acciones perjudiciales), así como el del intercambio equitativo de bienes (objetos útiles). Ambas cuestiones se ligán al tema de la justa distribución del producto social, a la solidaridad social y al altruismo. Este carácter ubicuo, nodal, y central de la ‘reciprocidad’, que aúna la distribución económica y la justicia jurídica y política, no es invención del griego ni de sus lectores. La encontramos, por dar sólo dos ejemplos, al oeste del estrecho de Bering al igual que en la tradición andina. Los *chukchis* llamaban *elpu'r.Ik* tanto al intercambio como a la vendetta; hacia 1900 pasaron a nombrar al comercio moderno con el verbo *koryak*, ‘pacificar’ (Lévi-Strauss, [1949]1967). En quechua moderno el intercambio temporalmente diferido de trabajos iguales es conocido como *ayni*. Pero esta expresión en quechua antiguo también quería decir venganza.

Me propongo mostrar que esa ubicuidad está presente en las descripciones de diversos autores, de modo tal que uno se pregunta si tiene sentido seguir usando una expresión tan equívoca. Parte de su atractivo puede venir de cierta ilusión de transparencia y equidad:

parecería que estamos ante una forma de poder en que cada perjuicio es devuelto por un perjuicio idéntico, ante una forma económica donde cada objeto valioso, cada acción provechosa, tendría una devolución en objetos o acciones idénticas. Una especie de grado cero de lazo social, donde cada parte sería espejo de la otra, sin terceras partes como el Estado, sin sustitutos como la Moneda.

Por razones puramente expositivas, parto de una afirmación reciente de Susana Narotzky. No pretendo discutir los puntos centrales de su artículo, el cual insiste también en que la ‘reciprocidad’ es una noción paradójica que por ser demasiado general no sirve para explicar situaciones particulares, histórica y socialmente determinadas (Narotzky, 2007). Sí destaco que ella ubica al “núcleo del incipiente concepto de reciprocidad” como algo que nace sobre todo en *La división del trabajo social*, en los *Argonautas* y en el *Ensayo sobre el don*. Más precisamente, dice luego: “La secuencia en que se desarrolló el concepto antropológico de reciprocidad es: Durkheim, 1893 a y b, 1909 y 1917, Malinowski 1922, Mauss 1925, Malinowski 1926, Mauss 1931” (Narotzky, 2007). Ése es el punto que quiero objetar, a pesar (o a causa) de que, si se hace una encuesta a boca de jarro a antropólogos y estudiantes sobre el origen de la idea antropológica de reciprocidad, seguramente la mayoría consideraría que es algo expresado por el durkheimiano Mauss en su

texto sobre el don al describir al *kula* y al *potlatch* (Mauss, 1925). Este texto esboza algunos puntos de crítica a ese sentido común y a esa ‘secuencia’.

Es cierto que en la *Division du travail*, Durkheim habla a veces de “*reciprocité*”, pero no de forma conceptual general sino como corolario o atributo de la solidaridad orgánica. Se trata de una complementariedad precisa que deriva de la división del trabajo, como el lazo mutuo de obligaciones recíprocas entre el criado (*vale*) y el amo (Durkheim, [1893], prefacio a la 2ª edición de 1902). No toda co-dependencia ni relación de producción es considerada división del trabajo. La reciprocidad antedicha se opone, por ejemplo, a las relaciones “del déspota bárbaro con sus súbditos (.), del amo con sus esclavos”, pues éstos son un mero instrumento del amo: no tienen “la reciprocidad que produce la división del trabajo”. Es mera solidaridad mecánica. Durkheim gustó comparar la evolución de la división del trabajo con la evolución animal. Así, las sociedades segmentarias tienen estructura de lombriz: un agregado de segmentos semejantes y autónomos, como los anillos de los anélidos: los segmentos, separados del resto, pueden reconstruir la vida social. En suma, las sociedades segmentarias *no tienen reciprocidad*. El aumento de obligaciones familiares, a medida que lleva a una “reciprocidad de derechos y deberes” lleva al “eclipse progresivo de la organización segmentaria”. En la tercera parte, argumenta que en la vida civilizada tiende a exigir “exacta reciprocidad de los servicios intercambiados”. Por otra parte, la solidaridad orgánica trae consigo el desarrollo del derecho contractual. Un contrato obliga a ambas partes. La donación, la beneficencia, *no suponen reciprocidad*. “Si doy algo sin condición” no hay cooperación: “la donación no es sino un intercambio sin obligaciones recíprocas”. En cuanto a los otros textos sobre la moral, que menciona Narotzky, en ninguno de ellos Durkheim habla de ‘reciprocidad’.

Mauss, en el *Essai* (en adelante ED), no habla de “principio de reciprocidad”, ni habla de ‘reciprocidad’ en general. La palabra está usada en varias partes, en los siguientes

contextos: 1) Se menciona la etnografía de Radcliffe-Brown sobre Andamán, donde una vez que se han dado presentes las partes no se vuelven a ver. En este vínculo entre “deudores recíprocos” se aúnan intimidad y miedo (Mauss 1925). 2) El caso descrito por Thurnwald: en las Salomón hay un sistema de “dones recíprocos” entre la parentela del novio y su familia política, impropriamente llamado compra de la novia. (Lo impropio parece ser su carácter reversible: si los dones son pocos se lleva a la novia de vuelta) (Mauss 1925). 3) Hay una glorificación recíproca, una manera recíproca de manifestar respeto (Mauss 1925). 4) La estipulación romana (*stips*), la prenda medieval (*gage*), la seña semítica (*arrhes*), son más que “avances”, son cosas animadas, residuos de un sistema antiguo de dones obligatorios “debidos a reciprocidad”, pues dichas cosas dejan “ligados” a los contratantes. La *traditio*, el *nexum* romano, son obligaciones recíprocas. Romanos en tiempos de las Doce Tablas, celtas, escandinavos y germanos antes de la cristianización eran sociedades donde la gente se visitaba en fiestas tribales, familias que “se alían o se inician recíprocamente” (Mauss 1925). 5) Como conclusión, las sociedades —como simboliza la tabla redonda de Arturo— encuentran su felicidad en el trabajo compartido, en juntar riqueza para repartirla de acuerdo a la “generosidad recíproca” que enseña la buena educación. En síntesis: a) lo ‘recíproco’ está usado ante todo como adjetivo; b) no se habla de “reciprocidad” en general, y c) lo que es de destacar, ninguno de los cinco pasajes en que esta expresión aparece se refiere al *potlatch* ni al *kula*.

El capítulo V de las *Estructuras elementales* de Lévi-Strauss, “El principio de reciprocidad”, arranca afirmando que Mauss mostró allí que “en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de dones recíprocos” (1949). Como vimos arriba, Mauss usa la expresión una sola vez, al pasar, pero Lévi-Strauss habla de dones recíprocos todo el tiempo. “Sin duda, el don constituye una forma primitiva del intercambio” (1949). Al año siguiente Lévi-Strauss publica su manifiesto estructuralista, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. Allí declara que hay un “paralelismo” en lo

planteado en los Argonautas, (Malinowski, 1922) y en los planteos de Mauss y Davy desarrollados a partir de 1914, por lo cual habría que considerar a los melanesios como “los verdaderos autores de la teoría moderna de la reciprocidad” (Lévi-Strauss, 1950). Creo que esta autoría aparece más bien un poco después. En noviembre de 1925, poco después de la aparición del ED, Malinowski le escribe a Mauss comentando su lectura del *Essai*, y su paralelismo con su trabajo sobre el derecho en la sociedad *massim*, que saldrá meses después (Fournier 1994). Allí Malinowski, con mayor o menor influencia del flamante ED de Mauss, destacó cómo, al lado de la división del trabajo, se establecían otro tipo de lazos recíprocos, una simetría entre las partes o segmentos sociales, que fundaba las bases de qué era consuetudinario y normal y qué merecía sanción. La ley primitiva no es una cosa amorfa: “las fuerzas que hacen que estas reglas establezcan vínculos de compromiso obligatorio (*binding rules*). no son claramente definibles, ni pueden ser descritas por una palabra ni un concepto, pero son bien reales”. Estas “fuerzas vinculantes” están dispuestas en “cadenas de servicios mutuos, un dar-y-tomar que se extiende por largos períodos temporales” (Malinowski 1926). *Crime and Custom* es mucho más durkheimiano que el ED, el texto más famoso del sobrino de Durkheim. Analiza el crimen y el castigo en relación con las formas de solidaridad social de las sociedades segmentarias. Creo que ahí está el origen de la palabra “reciprocidad” en antropología. Más precisamente, en la traducción que hizo Malinowski del término alemán *Symmetrie*, usado por Thurnwald en 1915 en un estudio sobre los Bánaro de Melanesia: “Sólo encontré a un autor [dice Malinowski] que se haya percatado por completo de la importancia de la reciprocidad en la organización social primitiva”. Thurnwald dice “*Symmetrie*”, simetría de las acciones (*Handlungen*) con respecto a la “estructura de la sociedad” (*Gesellschaftsbau*); hablaba allí de *Prinzip der Vergeltung* (literalmente: principio de revancha o de venganza). Malinowski sugiere una simetría de las acciones frente a la estructura social: la simetría no es sólo un “human feeling” –según su traducción de

empfinden (lit.: “sentir”, o “experimentar”). Thurnwald habría descuidado “su importancia como lazo legal”. Malinowski subraya cómo los intercambios ocurren entre dos partes de la sociedad: ya entre comunidades, ya entre mitades, ya entre grupos de parientes. La dualidad puede ser evidente, como sería el caso en que la tribu está dividida en mitades, o puede estar suprimida (“obliterated”) (Malinowski, 1926). Es muy probable que él haya pensado en Durkheim al traducir *Symmetrie* por reciprocidad, pero el sentido es diferente: no piensa sólo en la división del trabajo, sino en otro tipo de segmentación social, como grupos de parientes, mitades, etc. En la carta mencionada arriba, o en alguna otra no muy posterior, Malinowski le hizo notar a Mauss que Durkheim no había desarrollado gran cosa el concepto de reciprocidad –y así lo reconoció Mauss en su trabajo sobre las *joking relationships* de Radin, las relaciones de parentesco que permiten la chanza, (1926); pero Mauss allí aún no trabajó el tema en términos recíprocos –aunque el tema de las chanzas buscaba mostrar que estas sociedades no son tan amorfas ni homogéneas como se dice.

Mauss sí trabaja en términos de ‘reciprocidad’ –como sustantivo, como concepto específico– en 1931, en su ensayo sobre el principio de “cohesión” vigente en sociedades segmentarias, sin división orgánica del trabajo. Allí sigue la primera parte de *Crime and Custom*, agregando la distinción entre reciprocidad a secas, que él llama directa, y la “indirecta”: por ejemplo, las bromas pesadas que en Argentina se llaman de “derecho de piso”, las que los mayores en ciertas instituciones escolares o militares brindan a los recién llegados. Los que sufrieron esta agresión sólo la devolverán cuando sean mayores, pero haciéndosela a los recién llegados, nunca a los agresores iniciales. Es destacable que en dicho texto dedica varias páginas a la “*réciprocité*” pero no dice nada del don (Mauss, 1931). A su vez, cuando Malinowski en 1926 elevó la reciprocidad a estatura de concepto explicativo, no hizo mayor referencia al *kula*, sino a otro tipo de *give-and-take* basado en la complementariedad de grupos de parentesco, que le daba entidad a la costumbre, y castigo a su desviación. La unificación de la vertiente-

don (cuyos casos por excelencia son el *potlatch* y el *kula*) y la vertiente-reciprocidad (como cemento general de la sociedad), corresponde al Lévi-Strauss de 1949-50: el tema va desde las reglas australianas de alianza hasta las formas de beber vino en jarra en los restaurantes populares del sur de Francia (1949).

Polanyi, a su turno, enfatizó el carácter simétrico de la “reciprocidad”. En su lectura de Malinowski, retomando las categorías de Maine y Toennies, él veía allí un modelo para analizar sociedades de *status*, “incrustadas (*embedded*) en instituciones no económicas”. En sociedades de *contractus*, jugaba el mercado. “*Status* corresponde a una condición más temprana que a grandes rasgos se corresponde con la reciprocidad y la redistribución” (1957). Ahora bien, Durkheim veía reciprocidad en el *contractus*, no en las sociedades segmentarias. Malinowski llevó la reciprocidad al mundo segmentario del *status*. A su vez, Mauss y Davy, al acuñar el término “*potlatch*”, aplicable a distintas sociedades del mundo, se fascinaron con la emergencia de formas proto-contractuales de competir por el *status* a partir de otorgar dones (¡justamente aquello que Durkheim decía que era no-recíproco!). El material de Boas se volvía así una piedra arrojada a algunos ventanales principales del edificio durkheimiano. Lévi-Strauss elevó la reciprocidad al lugar de rasgo fundamental del paso de la naturaleza a la cultura. En su análisis, el don por excelencia no es tanto el de cosas como el de personas (novias) que Mauss apenas si mencionó. Y Polanyi vuelve a restringir la noción, acotándola al mundo del *status* no contractual. La reciprocidad pasó del *contractus* al *status*: se consumó así un giro de 180°. Luego, Sahlins (1972) acentuó la reformulación de la cuestión al proponer un continuum (que fue bastante aceptado) en el que dones y mercancías aparecían como puntos de un mismo espectro.

Vemos por qué no puedo seguir la genealogía de Narotzky: ella plantea un recorrido que va desde Durkheim hasta el Mauss de 1931. Pero lo que más leyeron los antropólogos de las últimas décadas fueron los textos citados de Lévi-Strauss, de Polanyi, y de Sahlins. A esa altura, ‘reciprocidad’ se había vuelto un palimpsesto con varias reescrituras.

No quiero abundar en consideraciones sobre la lectura levistrosiana de Mauss, proseguida en parte por Sahlins (1972), y observada críticamente por Godelier (1996) y Sigaud (1999). Sí quisiera destacar un breve comentario al *Ensayo sobre el don*: el hecho por él mismo. En su *Manual de etnografía* (1947), edición de sus cursos de 1935-38, hay un capítulo de cuestiones económicas. No se puede hilar muy fino pues no se trata de un texto propio sino de apuntes que él no revisó. Pero varios puntos son claros, y merecen destacarse. Primero, que la cuestión del don aparece, por más ‘prestación total’ que sea, en el capítulo económico. Durkheimiano en esto, reitera que “fenómenos que creemos económicos, como la división del trabajo, no lo son. la división del trabajo es un fenómeno jurídico. y siempre moral”. “Lo que define al fenómeno económico es la noción de valor (.) se puede definir la categoría económica como el conjunto de valores. reconocidos por la sociedad” (Mauss, 1947). Aquí sí aparece la cuestión de la reciprocidad como “prestaciones totales”: un australiano *kurnai* no come la caza que él llevó al campamento: sus suegros agarran todo (se sobreentiende que este hombre va a comer lo que cacen sus parientes de alianza). Esta reciprocidad es total: “comunismo”, que no está reñido con el individualismo (Mauss, 1947). La prestación total es “generalmente de valor igual: A debe todo a B, quien a su vez le debe todo a C”; las tres partes son: ego, sus suegros, sus yernos (Mauss, 1947). De esta “reciprocidad total” sólo persiste hoy una costumbre (*mour*), el vínculo entre cónyuges.

Aquí hay al menos dos problemas. Primero: el circuito entre ego, suegro y yerno, liga a tres segmentos sociales, pero Mauss lo compara a nuestra familia nuclear, que es, por el contrario, no un lazo entre segmentos sino, para decirlo en los términos de los estudios de unidad doméstica campesina, un “indiviso”, un pozo común. Segundo: “generalmente”, dice, el intercambio es de valor igual. ¿Cuáles son los casos en que no es así? Los cobres kwakiutl y las caracolas melanesias. Más aun, a la coexistencia de formas paralelas de circulación que se observan en Trobriand, el intercambio de objetos *kula* que ocurre al mismo tiempo que el prosaico *gimwalic* comercial, es descrito así:

aquél es “comercio noble”, el otro es “intercambio de productos de igual valor”. Podemos apreciar la ambigüedad del concepto de reciprocidad: ¿contrato entre partes o descripción de un indiviso comunitario? (Mauss, 1947)

Quiero destacar cómo Mauss bifurca la noción de ‘prestaciones totales’. Hay prestaciones totales donde lo que circula son objetos *distintos* de *igual valor*: si ego necesita una canoa, se la construirán los maridos de sus hermanas; si los hermanos de su mujer necesitan otra canoa, ego deberá trabajar para ellos. He aquí un caso claro de reciprocidad en los sentidos más usuales de la palabra: lazo mutuo entre segmentos sociales establecido en torno a la prestación y contraprestación de una cosa. Pero hay otras prestaciones totales, donde lo que circulan son “*valores desiguales*” aunque (porque) se trata del *mismo objeto*, que va aumentando de valor al circular. Al comentar su ensayo de 1925 unos diez o doce años después, Mauss distingue entre el objeto de esas clases de entonces, del objeto del Ensayo sobre el don. Estas clases están destinadas a explicar el fenómeno ‘económico’: “lo que nos interesa acá es el conjunto de los sistemas de dones, el conjunto de los sistemas de *potlatch*”. En cambio, dice Mauss, el ED “*trata del valor religioso y moral de esos objetos transmitidos*” (Mauss, 1947). ¿Por qué esta afirmación? Porque le interesaba destacar que, al lado de las cuestiones de *lazo social en sociedades segmentarias*, está la cuestión de la *investidura social de ciertos objetos*.

En síntesis, a la hora de exponer, en los años finales de su carrera, las cuestiones de ‘reciprocidad’ y ‘don’, Mauss hizo la distinción entre el lazo social de las prestaciones totales “de igualdad completa”, para lo cual terminó aceptando la propuesta neodurkheimiana, reciprocitaria, de Malinowski. Y destacó otro costado del ED, el de esos objetos investidos de significación mágica y religiosa —en la línea que había desarrollado años atrás, destacando el carácter de *talismán* de la “moneda primitiva” (Mauss, 1914). Quisiera destacar que tanto las formas duales, directas (el *ayni* en los dos sentidos de la palabra), como las formas ternarias, de ‘devolución indirecta’, se caracterizan en que lo que circula está evaluado

como igual, aunque el objeto no sea idéntico: un día de siembra, o tal y tal bolsa de maíz o *ch'uñu*, que va a ser cocinado y comido, al igual que la broma pesada de tal y tal fecha, son objetos y situaciones irrepetibles. Por el contrario, en el circuito de los cobres *tl'aqwa* del *potlatch kwakiutl*, o el de los *vaygu'a* de los *massim*, lo que circula es el mismo objeto, pero va aumentando de valor a medida que va circulando.

Ése es uno de los tres puntos en que Henri Lévi-Bruhl, (hijo de Lucien y discípulo de Mauss) resumió al ED: “los intercambios no se restringen a “bienes económicamente útiles” (citado por Fournier 1994). La observación es buena, la forma de expresarla no. ¿Qué es eso de útil? ¿Si no es útil, por qué tanta pasión? Atengámonos a los términos de Mauss: son bienes económicos porque tienen valor. ¿Qué es lo que les otorga valor entonces? ¿Son inútiles porque no tienen consumo final, porque no son alimento, ni herramientas, etc.? El valor de uso de las mantas que intercambiaban los *kwakiutl*, ¿acaso consistía en abrigar?

Planteábamos al principio cómo la noción de reciprocidad comprende al talión, a la vendetta. Primero, recordemos que el don para Mauss no tiene nada que ver con el talión; es su superación. A su vez, hay ciertos ejemplos etnográficos que permiten pensar el momento en que emerge (en términos analíticos, no históricos) una forma política en la cual lo que se brinda en devolución no es lo que se recibió inicialmente. Lowie, ([1948]) mencionaba la práctica del jefe de un grupo *salish*, los *sampoil*, en caso de litigio: regalarle una manta a cada litigante. Y el caso del jefe *winnebago* (sioux) clavándose púas en la espalda, para dirigirse rumbo a la casa del pariente más próximo. ¿Es para “suscitar la compasión”, como piensa Lowie? Creería más bien que esta forma de representación política viene de la mano de un tipo de representación económica. Lo que hacen estos jefes, sioux o *salish*, es antes que nada crear una deuda: sea con la espalda herida, sea dando mantas. Así, ambas familias, las del agresor y la del agredido, se vuelven deudoras del jefe; la manta se inviste de un rol que

depende de funciones sociales específicas, no de su corporalidad de manta.

El lugar concreto desde donde podemos pensar el núcleo común de los conceptos de valor económico y de poder es la situación de deuda. Veamos la expresión maorí *utu*, definida en el ED como satisfacción de los que quieren venganza de sangre, compensación, pago, responsabilidad, precio. ¿Esta palabra se refiere a una situación de reciprocidad o de don? Depende. Un comportamiento verdaderamente recíproco es la sangre derramada se compensa con un derramamiento idéntico: la vendetta. Por el contrario, una compensación hecha con otro objeto (como el *shell-money* melanesio) introduce el campo de la representación. Cuando Sahlins decía que “la reciprocidad es una relación ‘entre’” y que el don no especifica una tercera parte (1972), se refería a la ausencia del Estado, a la ausencia de un Tercero, el Leviathan. No obstante, como muestran los casos del *kula* o el *potlatch*, el don puede ser más que una ‘relación-entre’, pues aquellas prácticas son formas de circulación entre segmentos sociales, segmentos que, por la misma práctica del don, como poder en acto, puede hacerlos recomponer. En este sentido, a mi juicio, hay un tercero, no estatal, que no es subyacente al intercambio, pero que está, por así decirlo, al costado, en las terceras personas que observan qué está ocurriendo. Por ejemplo, en las estrategias *massim*, en las que se especula constantemente acerca de cuál será el próximo eslabón de la cadena de *kula*.

Creo que si nos atenemos a un planteo en términos de valor (como el que mencionaba Mauss en sus cursos) podemos pisar más firme, justamente al tratar de entender el carácter de esos “indiscernibles”. Los valores “son esas cadenas invisibles que ligán las relaciones entre cosas y las relaciones entre gentes”. Son invisibles porque antes que nada son “formas de conciencia humana que describen lo que es, y prescriben lo que debería ser” (Gregory 1997). De esa forma, los objetos materiales, de acuerdo a la relación social de la cual forman parte, toman las formas de *dones*, o de *mercancías*, o de *bienes*. Gregory llama así “dones” a los “valores que circulan entre las Casas”, “mercancías” a los valores que van de la Casa al

Mercado, y Bienes a las reliquias, los “recuerdos” (*keepsakes*) que no salen de la casa (Gregory 1997).

Su planteo, que no pretendo resumir aquí, forma parte de una propuesta sólida, elegantemente sintética, y enraizada en una lectura rigurosa de los clásicos etnológicos, la etnografía moderna de Melanesia y la mejor tradición de economía y economía política; es de las cosas más interesantes de la antropología económica contemporánea. El punto de partida de Gregory fue su trabajo *Dones y mercancías*, una lectura de los datos de Nueva Guinea desde un marco *sraffiano*. Al revés de Sahlins, distingue netamente *dones* de *mercancías* (1982.). Retomando las observaciones de Baric sobre el *shell-money* y el rango en la isla Rossel, y las más conocidas de los Bohannan sobre los *tiv* y las esferas varias de “mercado” (en el mercado propiamente dicho sólo hay una esfera), concluye que hay que ver a “la economía del don” en su dominio propio: las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango.

Es muy productivo releer las fuentes desde este criterio. Cuando se ha escrito tanto sobre ciertas palabras, conviene recordar la mirada inicial con que Boas exponía al *potlatch* en un libro: “voy a hablar del método de adquirir rango. Esto se hace mediante el *potlatch*, o distribución de propiedad” (1897). Lo que inmediatamente describe Boas es la biografía individual: el primer nombre de un niño es el del lugar de su nacimiento. Luego se abre la distribución de *dones*, su madre le da un remo, y de ahí en más el niño o joven irá recibiendo y devolviendo *dones*, en sucesivas etapas de adquisición de nombres. La distribución de *dones* es lo que marca el rango, la jerarquía entre las casas y la biografía del sujeto. Esto es más claro en un texto póstumo, que detalla todas las etapas de la construcción de la persona *kwakiutl* de élite, estando cada una de ellas acompañada por una distribución de bienes (1966).

Llama la atención, en las descripciones de la guerra en la costa noroeste de América del Norte que nos dejaron Boas y Hunt, cómo

kwakiutl, *bikx'ula*, *heilts'uk* y otros pueblos en las guerras de la década de 1850-60 se peleaban por trofeos de sencilla corteza de cedro. Aunque esas guerras podían estar causadas o acentuadas por la integración de los *kwakiutl* a la economía mundial, los relatos de guerra no hablan tanto de captura de territorios de caza como de captura de emblemas de 'sociedades secretas', que daban derecho a ciertas prácticas como la danza 'caníbal', *hamatsa*, además de cobres *tl'aqwa*. Una fracción *kwakiutl*, los *Ma'tilpe*, no tenían estas danzas. Un día en que unos *Ma'tilpe* vieron pasar jóvenes del norte con emblemas *hamatsa* los mataron a los seis. Enseguida uno fue a tomar el botín: al encontrar silbato en una bolsa" empezó a proferir el grito *hamatsa* 'hap, hap.', porque ahora tenía derecho a usar la danza que poseía el hombre que había matado. Tomó. dos cobres". Este método de apoderarse de danzas o cobres se llamaba *kue'xanEm*, "se obtuvo matando" (Boas, 1897 y 1966). ¿Cuál es el valor de uso de esos objetos? ¿Para qué sirven? En principio, son prueba de haber "matado" a alguien en una fiesta, o haberle dado muerte, sin comillas. Como los cobres, son la prueba del *potlatch* de donde salieron, *potlatch* que es momento *constituyente* de apostar un rango ya adquirido, provisoriamente *constituido*. Hay que recordar que los diferentes grupos (clanes, tribus, grupos etnolingüísticos) de la costa noroeste se conocían entre ellos, se casaban entre ellos, guerreaban entre ellos. El nombre del enemigo era conocido. Podía ser pariente de un vecino. Cada uno sabía si tal o tal cobre había sido capturado en la guerra o en el juego de los dones. La definición de Gregory conviene perfectamente para el caso del *potlatch* (el *potlatch* en sentido estricto, el *ma'xwa kwakiutl*). Pues no se entiende sin comprender que era una forma de circulación de valor entre los *numayma* o "clanes".

A su vez, las etnografías de las últimas décadas nos han brindado una pintura mucho más rica del *kula* de los *massim*. En vez de la imagen didáctica de dos anillos que giran en sentido opuesto, ahora conocemos la atención ansiosa que los *massim* le prestan al *keda*, al itinerario de cada objeto (Weiner, 1992; Godelier, 1996; Damon, 2002). Acá, como en el caso de los cobres *kwakiutl*, donde "el valor del objeto varía en el transcurso del intercambio"

estamos bien lejos de la reciprocidad. ¿Por qué? Porque si algo queda claro es que la 'reciprocidad' es un juego simétrico, donde un lazo social se expresa por la vía de una transferencia de valor. Esta transferencia podrá ser temporalmente simultánea a su contraparte, o bien ésta estará temporalmente diferida. Podrá ser dual o podrá ser tercerizada y transitiva, pero en todos esos casos 'recíprocos', sean alimentos, sean novias, sean niños (*fosterage*), sean prestaciones de trabajo, sean canoas o cerdos, a) se da algo que no se vuelve a ver, y se retribuye con un valor equivalente. b) La suma de lo que uno se desprende y lo que el otro recibe es igual a cero. No es ése el caso de los tesoros que circulan (con perdón del oxímoron): cobres *tl'aqwa* o caracolas *vaygu'a*, que mientras ruedan aumentan su valor. Más aún, nunca se sabe si va a haber, efectivamente, devolución, y en todo caso esa devolución no es sino otro don. Es por eso que, con razón, Descola recientemente ha definido al don como una relación entre partes equivalentes, pero caracterizada por la "asimetría positiva" y comparable a otros dos vínculos entre equivalentes: el intercambio (que sin duda alguna es "simétrico") y la "asimetría negativa" de la predación –venatoria, guerrera o recolectora (2005).

Con Gregory, prefiero llamar don a las formas de circulación de los productos entre Casas. Eso sí, manteniendo la distinción entre formas personalizadas, con devolución diferida, de las formas inmediatas. Sin personalización no es posible el diferimiento temporal. Sin diferimiento temporal no hay don. En las formas inmediatas A y B intercambian simultáneamente: en principio, son mecanismos de mercado (no importa si hay o no dinero).

Este esbozo nos lleva a la cuestión de la moneda. Se ve claramente qué separaba en este punto a Mauss y a Malinowski: éste rechazó categóricamente que los caracoles de Trobriand fuesen un tipo de moneda. Mientras que el ED, (que con tantas citas y digresiones puede ser considerado un hipertexto) puede ser leído también como un ensayo sobre la moneda. No sólo en la larga nota sobre la historia de la cuestión monetaria, donde aclara su diferencia con la mirada de Malinowski, sino en toda la

sección sobre la “moneda de renombre” *kwakiutl* (1925). Tuvo que pasar tiempo para que los etnógrafos de Melanesia viesen con claridad el funcionamiento del *shell-money*, proveyendo también una definición de moneda basada en criterios más abarcativos que los usados para definir el artefacto mercantil dinerario que domina entre nosotros. Conocemos cómo en la sociedad moderna hay una perpetua conversión de la moneda en mercancía a secas y de ésta en moneda. Y la perpetua metamorfosis de la riqueza capitalista: de medios de producción en acto a productos mercantiles, de mercancías a dinero, y del dinero en bienes de reproducción, sean de consumo final o de más producción. Etc. Ahora, los hallazgos de F. Damon entre los *massim* de Woodlark, o de A. Weiner entre los de Kiriwina, nos aclaran la metamorfosis de los *kitomu*, (brazaletes y collares de concha, que asumen la forma de riqueza ancestral atesorada), en *vaygu’a*. Como valor de uso, los brazaletes y collares son los mismos, pero este valor de uso está ahora desdoblado: sirven como *vaygu’a* y se ponen a circular. (Fue Marx quien dio algunas ideas al respecto en sus análisis del valor de uso del metal precioso, que se desdobra al ser acuñado; he hablado algo de este desdoblamiento del valor de uso en otro trabajo anterior –Abduca 2005). Cuando Malinowski afirmó “una vez en el *kula*, siempre en el *kula*”, se refería a las personas. Los objetos (al menos entre *massim* no trobriandeses) sí pueden salir del *kula*.

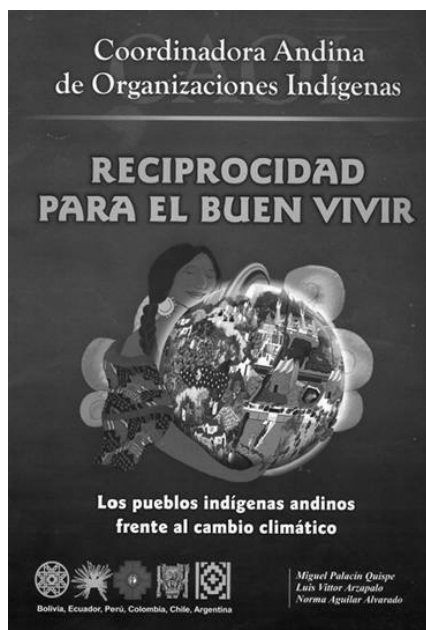
Ahora podemos comparar la síntesis póstuma de Boas (1966), que muestra cómo en la rueda del potlatch circulan valores entre una veintena de tribus con ciento cinco *numayma*, (cada uno de ellos con cerca de cien habitantes promedio, en ese entonces) los cuales, como en el juego de las sillas, disputaban por 658 ‘nombres’ o ‘puestos’ jerárquicos. Del mismo modo, los aportes de Damon, y su continuidad de casi veinticinco años visitando a los *massim* de Woodlark, permiten establecer que en el *kula* circulan quinientos brazaletes *mwai* y otro tanto de collares *bagi*. Así, aunque cobres y caracolas no tengan atributos de ‘medida’ perfecta de los valores en términos cardinales, sí miden bien una escala ordinal de rango: cada *vaygu’aes* una alícuota que representa alrededor de la milésima

parte de la riqueza social del circuito *kula* (Damon 2002).

“Hay que ver a “la economía del don” en su dominio propio: las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango.”

Ahora podemos ver que “reciprocidad”, “don”, “intercambio”, son *formas*, que pueden estar presentes en diferentes situaciones sociales, sean igualitarias, sean “tributarias” o redistributivas”. Hay que distinguir, en definitiva, no sólo entre dones y ‘reciprocidad’, sino entre dones de bienes de consumo directo, (que podrían llamarse valores de uso simples) y bienes de uso que no son de consumo directo (valores de uso desdoblados). Los bienes de consumo directo tienden a circular en circuitos de dones de valor igual: circuitos cerrados. Los valores de uso desdoblados, tesaurizables, tenderían a circular en circuitos abiertos, y aumentando de valor (a diferencia de la moneda comercial) con el correr de la circulación. Vimos el caso de la manta *sanpoil*: *el valor de uso de la manta se desdobra*: la manta sirve para pacificar, no para calentar el lecho. Este caso, como el más complejo de caracolas y cobres, muestra cómo un objeto es investido por un rol que depende de funciones sociales específicas, no meramente de su corporalidad de manta, cobre, oro. Eso sí, esas relaciones sociales necesitan la corporalidad de la manta, el cobre, el oro, para manifestarse. Se trata de un *indiscernible*, que ocurre entre dos sectores sociales y un objeto, comparables al fetichismo de la mercancía y del dinero. Comparable pero distinto: es fetichismo del don, y fetichismo de la moneda de rango o “moneda de renombre”.

Si se aclaran éste y otros puntos, quizás la ‘reciprocidad’ corra el destino de otras nociones antropológicas, como la de ‘tribu’ o la de ‘comunidad folk’. Como una escalera que ya no sirve una vez que hemos logrado subir por ella, convendría archivarla, no sin gratitud.



La reciprocidad como lazo social entre las personas y la naturaleza. Una propuesta de transformación societal

Ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se perfilan nuevos proyectos sociales que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas, y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la naturaleza, donde la *reciprocidad* será la relación social básica. Así, el objetivo de este trabajo es realizar una discusión teórica de la categoría *reciprocidad* con el fin de explorar las posibilidades de construcción de una sociedad basada en relaciones recíprocas.

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA

La reciprocidad: algunas cuestiones teóricas

La reciprocidad ha sido abordada principalmente desde la antropología y en perspectiva evolucionista, pues en general se consideraba como algo exclusivo de las llamadas sociedades primitivas, y que inexorablemente estaba condenada a desaparecer. Sin embargo, existen estudios contemporáneos que muestran la vigencia de la reciprocidad en países y ámbitos diversos, no sólo como regalo, como don, sino como el lazo social que articula vida social en importantes segmentos de la población. De ahí la pertinencia de problematizar en torno a esta categoría, considerando, además, la posibilidad de que la reciprocidad sea el eje de las relaciones sociales en una sociedad anticapitalista.

No está de más señalar que, por ejemplo, la solidaridad, originalmente hacía referencia a una relación de reciprocidad simétrica: [...] una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad [...] en condiciones de igualdad [...] un vínculo especialmente comprometido, decidido, que permanece en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante

terceros, cada uno por el grupo, y al grupo por cada uno (Razeto, 2005).

Sin embargo, se ha utilizado para designar asistencialismo y caridad. Asimismo, la reciprocidad ha sido abordada desde la vertiente del capital social, en torno a la cual existen diversas críticas. Se señala que no está presente el asunto de poder y se adopta el lenguaje de la economía clásica como símbolo del supuesto triunfo del capitalismo, lo que cierra el debate sobre lo deseable y lo sustituye por otro que se centra en la gestión de lo existente. El fortalecimiento o empoderamiento se refiere a fuerzas dinamizadoras relacionadas con el crecimiento o el desarrollo, pues apoyados en valores, se alienta a las comunidades a participar en intercambios de tipo capitalista y se pretenden abordar las relaciones sociales desde un análisis economicista. Martisn (2012) va más lejos al plantear que el capital social es una “teoría” utilitarista que significa la recolonialidad de los estudios sobre redes sociales. Es pertinente, por tanto, tener presente cómo son disputados y apropiados los conceptos, los cuales deben estar sujetos a un escrutinio permanente y a observación directa en las prácticas sociales. Asimismo, no se trata de idealizar o ideologizar la reciprocidad, pues es importante considerar

que algunas formas de reciprocidad vertical conducen a la alienación y dependencia.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, es posible hacer la revisión sobre la categoría *reciprocidad*. Ésta se ha construido sobre la base del *Ensayo sobre el don*, escrito por Marcel Mauss a principios del siglo XX (1925), donde se interroga sobre la razón del don: ¿por qué un don ha de ser devuelto?, ¿qué fuerza tiene tal cosa que obliga a quien recibe el regalo a devolverlo? Mauss sostenía que la devolución se debía a que las cosas donadas tenían una energía espiritual interna que debía circular, que debía ser devuelta al donante. Asimismo, planteaba que la reciprocidad está constituida por tres momentos: dar, recibir y devolver, como una serie discontinua de actos generosos donde el don es un acto social total, en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad, desde el punto de vista cultural, social, económico y político. Lévi-Strauss (1980) – retomando y reinterpretando el trabajo de Mauss– la describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contra-obsequio; sin embargo, de acuerdo con Sabourin (2006), la perspectiva de Lévi-Strauss resulta reduccionista, pues la ubica como embrión de lo que será el intercambio de la reciprocidad, porque la segunda refiere a relaciones entre personas, no se trata sólo de una permutación de cosas, como en el intercambio, lo que será retomado más adelante.

Muchos años más tarde, Pierre Bourdieu (1994) al plantear al economía de los bienes simbólicos señala la importancia del intervalo temporal entre el dar y el devolver, lo que permite que dos actos simétricos parezcan actos únicos no vinculados, de manera tal que se puede vivir tanto el propio obsequio como su devolución como actos gratuitos y generosos.

Marsahall Sahlins (1972), antropólogo estadounidense, identifica tres tipos de reciprocidad: 1. Generalizada (altruismo), 2. Equilibrada, alianzas entre iguales, con retribución inmediata y 3. Negativa, entre iguales pero distantes (regateo, trampa, robo),

aunque los criterios para esta tipología no resultan claros.

Karl Polanyi también retomó los trabajos de Mauss y otros antropólogos para rechazar la tesis de la universalidad de la economía de mercado y el comportamiento individual racional y egoísta. Uno de sus principales planteamientos se refiere a la existencia de tres formas o principios de integración, a partir de los cuales se institucionaliza la relación entre el hombre y la naturaleza. Estos son: 1. La reciprocidad (movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales asimétricos), 2. La redistribución (movimientos de apropiación hacia un centro, una jerarquía, y luego de este al exterior), y 3. El intercambio (movimientos de vaivén como los que se efectúan en el mercado), los cuales, señala, coexisten en casi todos los sistemas económicos. Se trata por tanto de principios transhistóricos; sin embargo, en cada formación histórica concreta cada uno de ellos puede tener un papel más o menos relevante, cada configuración de estos principios conforma un proyecto de integración de la sociedad humana. En ese sentido, Polanyi señala que en las sociedades “primitivas tribales”, en las que predominan las relaciones de parentesco, ha prevalecido la reciprocidad y la redistribución, mientras que el intercambio de mercado sólo se generalizó en Europa a fines de la Edad Media y su preponderancia definitiva ha sido un resultado de la Revolución Industrial.

En el capitalismo, el principio de mercado domina a los demás, los subsume y articula para su reproducción; además, en su búsqueda de la eficiencia y la obtención de la máxima ganancia, pasa por alto los límites materiales, al reducir las fuentes de riqueza –tierra y trabajo– a meros factores de producción –mercancías ficticias en términos de Polanyi– los cuales pueden ser sustituibles. De manera que el capitalismo tiende a ser destructor de todos los fundamentos materiales de toda sociedad, pues la expansión de la mercantilización total de las condiciones de reproducción entra en contradicción con la reproducción de la vida, de los seres humanos y de la naturaleza. Una interpretación de Coraggio es que el capitalismo requiere los otros principios de integración para

mantener una provisión de medios materiales que medianamente satisfagan las necesidades vitales de estas sociedades y evitar la destrucción de la vida en general, y de la vida humana en particular (Coraggio, 2009).

Polanyi distingue la reciprocidad y la redistribución del intercambio señalando que las dos primeras dependen de códigos morales, de manera que habla de una economía que está insertada o imbricada en las estructuras sociales que las engloban, en un sistema de valores (reglas, convenciones, redes, prestigio social) que se impone al mecanismo de la oferta y la demanda propio del intercambio.

El aporte de Polanyi resulta fundamental para entender la reciprocidad; sin embargo, se han planteado algunas críticas a su enfoque. Entre las observaciones que se han hecho es posible mencionar las siguientes: 1. La noción de integración deja en la sombra la presencia y acción de las contradicciones, esto es, oscurecen los asuntos de poder, de la dominación, de la explotación y el conflicto, lo que Godelier atribuye a la adscripción de Polanyi al enfoque funcionalista de Radcliffe-Brown y Parsons; 2. Se limita a presentar los principios en diversos contextos, pero no explica cómo se establece cierta jerarquía entre los mismos: ¿por qué el mercado supedita los otros principios de integración?; 3. No considera la compleja red de efectos recíprocos que articulan la economía con las otras dimensiones: ¿cualquier forma de economía puede imbricarse en cualquier forma de parentesco, religión u organización política?; 4. Enfatiza los modos de distribución y discute poco las relaciones de producción y los modos de consumo; 5. Rechaza la teoría del valor-trabajo, sólo considera la ley de la oferta y la demanda, que sólo opera en el corto plazo; 6. Existe una parcialidad al no incorporar el aporte del colonialismo en la conformación del capitalismo en Europa; y 7. En sus estudios empíricos se niega la simultaneidad en el tiempo al comparar y catalogar como “tradicionales” a sociedades existentes en momentos históricos distintos (Coraggio, 2008; Godelier, 1974).

Dominique Temple es un investigador francés que ha polemizado los planteamientos

de Polanyi. Su obra es poco conocida, a pesar de su riqueza. Por ejemplo, señala que Polanyi ubica los valores éticos en el dominio de la esfera privada, en los actos culturales poco relacionados con la economía, y además no explica cómo son producidos los valores éticos que sustentan la reciprocidad, se plantean como algo dado: “muchos autores quieren mostrar que el intercambio es el motor de todas las transacciones económicas, aun cuando no fuese siempre visible porque está encastrado (Polanyi) o enmascarado (Lévi-Strauss, Bourdieu) o todavía mezclado (Mauss) con otras relaciones (espirituales o afectivas). Para crear sentimientos comunes se necesitaría entonces intercambiar sentimientos dados a priori (Temple, 2003).

También plantea la necesidad de diferenciar lo primitivo de lo primordial, ya que la reciprocidad está en el origen de los valores humanos fundamentales. Asimismo, distingue el intercambio de la reciprocidad, señalando que esta última no es una forma arcaica de intercambio, sino su opuesta y contradictoria. Como se mencionó, el intercambio remite a una circulación de objetos, en tanto que la reciprocidad es una relación entre sujetos – donde intervienen objetos- a partir de la cual se producen y reproducen los valores; de esta forma, plantea la hipótesis de que los valores nacen de la relación de reciprocidad, y no son los valores los que promueven la reciprocidad, como plantea Polanyi. Además, señala que el don no es desinteresado, sino que está fundamentado por el interés por el otro o por las necesidades de la colectividad. Así, define la reciprocidad como una forma de reconocimiento del otro y de pertenencia a una colectividad humana, como una dinámica del don y redistribución creadora de sociabilidad, de lazo social, y como una prestación total; esto es, Temple identifica y asocia la producción de valores humanos al don, mediante las prestaciones de reciprocidad y de redistribución, categorías identificadas por Polanyi. Bahamondes (2002), al reflexionar sobre la reciprocidad, señala que la confianza es un elemento constitutivo de la reciprocidad y la cooperación es expresión o manifestación práctica de la misma.

Otra de las contribuciones de Temple es la sistematización que hace de las estructuras elementales de reciprocidad. Siguiendo la noción de estructura de Lévi-Strauss, la cual designa las diversas maneras por las cuales el espíritu humano construyó valores y sistemas de intercambio y reciprocidad, las relaciones de reciprocidad son traducidas en estructuras elementales que se definen según el número, la posición y el estatus de sus diversos participantes, las cuales producen y reproducen ciertos valores humanos, y esas estructuras pueden articularse entre sí para formar sistemas de reciprocidad.

En un intento de síntesis, y recuperando diversos elementos de los autores contemplados en este apartado, es posible señalar que la reciprocidad refiere a un acto social total (Mauss), relacional, en lo que lo principal son los sujetos y no los objetos, la confianza es un elemento constitutivo de la misma y la cooperación es expresión o manifestación práctica de los arreglos recíprocos (Bahamondes). La reciprocidad produce valores y retroalimenta de estos (Temple). La retribución implícita en la reciprocidad puede no ser inmediata (Bourdieu) y entre iguales, por lo que existen gradaciones de la misma (Sahlins). La reciprocidad, junto al intercambio y la redistribución, históricamente han sido los mecanismos básicos para institucionalizar la relación de los humanos con la naturaleza, donde uno de esos mecanismos articula de forma jerárquica los otros (Polanyi).

En términos teóricos, es posible advertir que intercambio-mercado y reciprocidad constituyen tipos ideales; sin embargo, en la realidad y en el contexto actual coexisten – principalmente entre los indígenas y los campesinos-, generando a veces complementariedades pero sobre todo tensiones. Sabourin (2003), recuperando los planteamientos de Temple, señala que si bien las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones de reciprocidad. El sistema de intercambio lleva a la competencia y a la acumulación privada, a la dominación y explotación entre los hombres y con la naturaleza, así como a la ruptura de los

lazos sociales. Por eso, como faltan herramientas para analizar cómo restablecer, generar, el vínculo social, es importante estudiar las relaciones y estructuras de reciprocidad en los espacios en los que ellas existen y subsisten, y la manera en que coexisten con el intercambio, propiciando además interfaces entre intercambio y reciprocidad.

Una forma de diferenciar reciprocidad de intercambio es la distinción que se establece entre “mercantil” y “no mercantil” (Barthélemy, 2003), lo que representa cierta practicidad para establecer puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, pero agrega que se revelan insuficientes para traducir esa diferencia ya que existen mercados asociando lógicas de intercambio y de reciprocidad, como, por ejemplo, las ferias y los mercados de proximidad en las sociedades campesinas; además, se registran situaciones mixtas en la medida en que muchas veces los sistemas de intercambio se han ido imponiendo de manera progresiva, llegando a sobreponerse y a ocultarlas prácticas de reciprocidad. Eso dificulta el trabajo de análisis; por ejemplo, las formas de reciprocidad bilateral simétrica son por lo general interpretadas como trueque o intercambio mutuo, la reciprocidad ternaria intergeneracional es asimilada a los intereses de los donantes y las formas de redistribución del Estado son interpretadas apenas por su lado monetario como compensaciones, como gasto social. Sabourin señala que la coexistencia intercambio-reciprocidad confirma a veces el carácter híbrido de situaciones económicas contemporáneas, pero también confirma la esterilidad de los híbridos, pues no hay fusiones de reciprocidad-intercambio y viceversa, ambos principios “conviven”, muchas veces de manera conflictiva, y una domina a la otra. Sugiera que para diferenciar las prácticas de reciprocidad de las de intercambio, hay que identificar las polarizaciones económicas, los valores producidos y las estructuras de base que garanticen la reproducción de esas relaciones. En el ámbito rural, la diferencia puede advertirse en la contradicción que muchas veces surge entre las prácticas de reciprocidad de los agricultores y las propuestas de desarrollo enfocadas a vincular de forma utilitarista a dichos productores al libre mercado.

Como señalan Temple y Sabourin, el don no es sólo un asunto cultural, en un sentido sólo simbólico, sino también económico. La reciprocidad está destinada a crear sociabilidad, pero no se puede tener en cuenta al otro sin preocuparse de las condiciones de su existencia. Por tanto, para “ser socialmente” es necesario dar; para dar, hay que producir, de tal suerte que “dar, recibir y devolver” no significa sólo la reproducción del don, “significa producir para dar, recibir y devolver para reproducir el don, para dar de nuevo”.

Vigencia y resignificación de la reciprocidad: una novedad sociológica

Quijano destaca que en segmentos de la llamada economía popular se van tejiendo relaciones de reciprocidad, las cuales, asegura, revisten un carácter nuevo que se aleja de la idea precolonial, pues emerge en un contexto de profundas modificaciones en el capitalismo, donde se registra una re-expansión de formas de explotación del trabajo como la esclavitud y la servidumbre, pero también la reemergencia y expansión de la reciprocidad como forma de organización de la producción, del intercambio o distribución, y de la reproducción (Quijano, 2008).

La reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, y en general de la existencia social global, fueron los elementos centrales de la vida social en el territorio que hoy ocupa América Latina, antes de la Conquista y el período colonial; sin embargo, la jerarquía social y la tradición eran la fuente de las normas y de los valores cotidianos, y el espacio de la identidad y la libertad individuales no era muy amplio. En el mundo urbano actual, señala Quijano, no es más la jerarquía social originaria sino la igualdad social entre sus miembros lo que caracteriza a las instituciones comunitarias. No es más la tradición sino el debate y la decisión colectivos a partir de los cuales surgen las normas, las instituciones, los valores; además, la identidad y la creatividad de los individuos es lo que alimenta la comunidad, sin que eso implique simplemente que ello se ejerza sobre un vacío histórico, ni que la tradición sea inexistente.

Excepto que la tradición es, cada vez más, la del cambio, no sólo, ni tanto, de la continuidad.

El descubrimiento de la reciprocidad y la solidaridad entre iguales no necesariamente ocurre sólo como prolongación de antiguas historias culturales propias y no siempre en situaciones límites como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico colectivo para resistir frente a condiciones más amplias de dominación. Entonces, para Quijano la novedad de la reciprocidad y la comunidad en América Latina no es cronológica, sino sociológica, porque actualmente no son simplemente una extensión del patrón histórico original y, además, se van extendiendo en el mundo urbano del capitalismo. Son entonces, un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países y, por tanto, las tensiones entre reciprocidad y mercado no resultan menores.

Como un tipo especial de intercambio, de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del capital, la reciprocidad se funda más en el valor de uso que en el de cambio, y no es la equivalencia abstracta –lo común a las cosas– lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En el mercado es más importante el intercambio de objetos, en la reciprocidad los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, *per se*; la reciprocidad es personal.

Entonces, Quijano percibe que la reciprocidad se extiende, lo cual identifica como un redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo, en el marco de las tendencias del mismo: contracción y precarización del trabajo asalariado y desempleo estructural. Quijano señala además que esas tendencias llevan a los trabajadores a encontrar que sólo en la medida en que salgan y se liberen de las reglas del juego del capitalismo y ejerciten prácticas sociales que les llevan a reapropiarse del control de su trabajo, de sus recursos y de sus productos, así como de todas las instancias de su existencia social, podrán defenderse mejor del capital.

A manera de conclusión: restitución de los lazos sociales a partir de la reciprocidad

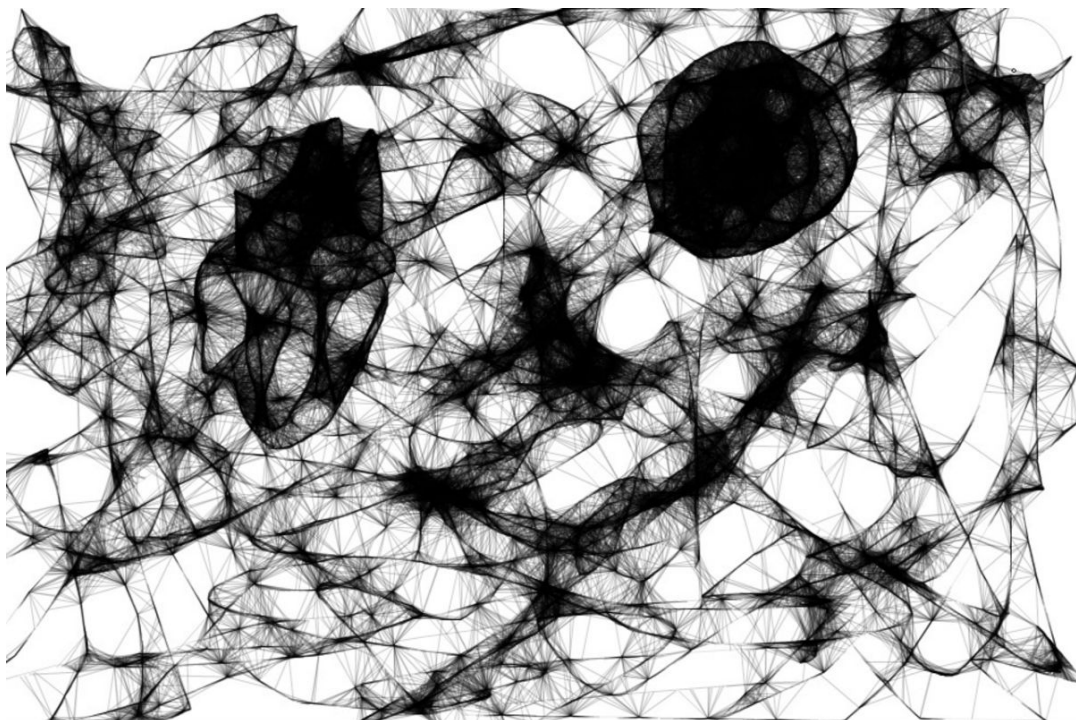
La reciprocidad se halla en el origen de los valores humanos fundamentales, implica la preocupación y el cuidado por los otros, del nosotros. Refiere a un acto social total en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad. La confianza es un elemento constitutivo de la misma, en tanto que la cooperación es expresión práctica de la reciprocidad.

Sin embargo, las relaciones y prácticas de reciprocidad se han tornado invisibles ante la creciente mercantilización de la vida y la supuesta omnipresencia del mercado, son su racionalidad instrumental y su ética utilitarista. Como parte de ese utilitarismo, han surgido perspectivas que abordan la reciprocidad y, en general, las relaciones sociales, como un asunto económico, como algo instrumental, orientado a fortalecer intercambios de tipo capitalista. Si bien las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparados con las relaciones de reciprocidad. Resulta importante entonces distinguir la reciprocidad del intercambio, evitando una mirada evolucionista en donde la primera sea entendida como una forma “primitiva” del segundo. En la práctica, en general, la reciprocidad y el intercambio “conviven” de manera conflictiva, generando

complementariedades pero sobre todo tensiones, lo que dificulta la identificación y el análisis; para diferenciarlas, como sugiere Sabourin, hay que identificar las polarizaciones, los valores producidos y las estructuras de base que garanticen la reproducción de esas relaciones.

La novedad de la reciprocidad reside en que se trata del redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo y sus últimas tendencias: contracción y precarización del trabajo asalariado, de manera que la reciprocidad no es exclusiva de las comunidades campesinas e “indígenas” –en las que, dicho sea de paso, la “tradición” y las “jerarquías” guardan un lugar central-, sino que se va extendiendo en el mundo urbano, en donde la igualdad es uno de sus rasgos. Se trata principalmente de relaciones de reciprocidad asimétrica. No se trata de hacer una apología de la reciprocidad, reconociendo que se pueden dar situaciones en las que la reciprocidad conduzca al clientelismo.

© Extractos del Capítulo 4 del libro *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad*.





El principio de reciprocidad desde la perspectiva sustantivista

El objetivo de este estudio es el análisis del concepto de reciprocidad en las llamadas sociedades primitivas. El interés que me despiertan las formas de intercambio de bienes que no tienen como principio de distribución el mercado autorregulado surge del propósito de analizar los comportamientos económicos y no económicos de las sociedades precapitalistas. En el campo de la historia, el interés por las formas de funcionamiento de las sociedades tradicionales, estudiadas por la etnología, ha sido muy fecundo. Tanto en la escuela norteamericana de historia, con los trabajos de Darnton, entre otros; en la francesa de los Annales, con autores tan importantes como Duby, Le Goff, Le Roy Ladurie; en la escuela italiana, con historiadores como Giovanni Levi y Carlo Ginzburg, la etnología ha funcionado como marco de interpretación en muchos de sus trabajos.

PATRICIA NETTEL DÍAZ

Y esto no es casual, porque son las ciencias antropológicas las que con mayor riqueza han abordado su problemática a partir del principio teórico de aproximación totalizadora. Este ideal pasa a la historia a través de la antropología y de Marx a la Escuela de los Annales y de allí se difunde en muchas de las tradiciones historiográficas. Esto es así porque al estudiar a las sociedades medievales y de Antiguo Régimen, el historiador y el antropólogo se enfrentan a una problemática semejante porque este tipo de sociedades no ha llegado al grado de diferenciación de las esferas económicas, políticas, sociales y religiosas que es propio de la sociedad capitalista. En esas sociedades todos los niveles se encuentran integrados y funcionan como una totalidad. Por esta causa la teoría económica formal da cuenta en forma insuficiente de los aspectos cualitativos de los procesos económicos cuando éstos están integrados a las otras dimensiones de la sociedad (religión, política, parentesco). Este problema lo habían planteado desde diferentes perspectivas Marx y los antropólogos que estudiaron los aspectos económicos de las llamadas sociedades primitivas. En el campo antropológico¹ existen tres corrientes de pensamiento, distintas en cuanto a su interpretación de lo económico: los formalistas, representados por la obra de Edward Leclair; la

escuela sustantivista, por K. Polanyi y G. Dalton, y la corriente marxista con autores como Godelier, C. Meillassoux, M. Sahlins, E. Terray (aunque hay que decir que Sahlins se considera a sí mismo como sustantivista a pesar de que Godelier lo sitúe en el marxismo). Es pertinente ahora explicar que de los dos primeros enfoques surgió un debate muy rico en los años 60 y 70 del pasado siglo. El debate fue muy importante pues en ambos campos se hicieron aportaciones fundamentales. Sin embargo, el objetivo de este trabajo es describir lo más ampliamente posible los aportes de la corriente sustantivista limitándonos, por la amplitud de la bibliografía, a autores que se han considerado clásicos en el planteamiento del principio de reciprocidad. Esta elección se confirma en la práctica, pues en mi estudio sobre los sistemas simbólicos de la sociedad renacentista española, las herramientas teóricas más funcionales para la descripción empírica han sido las aportaciones de los sustantivistas en general y en particular las de los autores elegidos. El punto de partida es desde luego Mauss, y en segundo lugar Polanyi. Hay que decir que Le Goff, cuyo éxito en la interpretación de las estructuras mentales medievales es incuestionable, considera que sólo a partir de Polanyi es posible interpretar adecuadamente las estructuras económicas del

mundo medieval, y que un historiador tan original como Giovanni Levi analiza la sociedad campesina del norte de Italia del siglo XVII a partir de la noción de reciprocidad según Sahlins. Pero pasemos ahora a la descripción del planteamiento sustantivista.

Para Godelier el planteamiento sustantivista tiene la ventaja de tratar a la economía como un sistema de relaciones sociales, aun cuando considera que este enfoque tiene la insuficiencia de ser empirista, pues su aproximación sólo lleva acabo una descripción detallada de los aspectos económicos de las estructuras sociales, políticas, religiosas y de parentesco. Y el problema que plantea, desde la perspectiva marxista, es el de partir, no de las estructuras de producción, sino de las de la distribución de bienes materiales. Si bien considero que Godelier tiene algo de razón en su objeción metodológica, en este trabajo lo que me interesa es, precisamente, la descripción empírica de los niveles de la distribución, del intercambio y la circulación de bienes en las sociedades primitivas, de allí que privilegie el enfoque sustantivista pues estos autores son los que mejor han trabajado el problema de la reciprocidad desde la perspectiva cualitativa. Los aspectos sobre el problema del valor y de la cuantificación de los intercambios (fijación de precios) quedan fuera de nuestro campo de interés, centrado en los aspectos cualitativos de la reciprocidad.

Polanyi y el principio de la reciprocidad

Karl Polanyi fue, entre los economistas, quien mejor comprendió la diferencia entre las sociedades organizadas con base en el mercado autorregulado y aquellas que se estructuran y organizan a través de la reciprocidad y la redistribución. El punto de partida de Polanyi son dos definiciones: el significado sustantivo y el formal de lo económico. El primero lo define como la dependencia del hombre con su medio y sus semejantes, y el segundo como el carácter lógico de la relación medios-fines propia de las sociedades de mercado generalizado, del que se derivan las nociones de "económico" como barato y "economizar" como sinónimo de "ahorrar". Según Polanyi, la definición sustantiva no implica elección o insuficiencia de medios porque aquí la escasez es una noción

relativa y no absoluta, como lo es para la segunda definición. Polanyi agrega una cosa más a su definición sustantiva de lo económico cuando dice que es "el proceso instituido de interacción del hombre y su medio" (subrayado mío). Que el proceso económico es un proceso institucionalizado, Polanyi lo aclara poniendo un ejemplo: elegir entre capitalismo y socialismo es hacer referencia a dos formas de instituir la tecnología moderna en el proceso de producción. Al institucionalizar un proceso, agrega, una sociedad obtiene unidad y estabilidad; es decir, se crea una estructura con una función determinada. Polanyi concluye que la economía está incrustada en instituciones económicas y no económicas, y el lugar que ocupa el nivel de lo económico en las estructuras sociales depende del tipo de sociedad estudiada.

Para Polanyi existen únicamente tres formas empíricas de instituirse el nivel económico; tres formas de integración social, que son: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio mercantil. La reciprocidad la define como "movimientos entre puntos correlativos", la redistribución como "movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior" y el intercambio mercantil como "movimientos viceversa en un sentido y en contrario que tienen lugar como entre 'manos' en un sistema de mercado". De estos planteamientos de Polanyi y su aplicación en distintos tipos de sociedades por otros autores que se inspiraron en sus ideas resultaron una serie de artículos que fueron publicados en 1957 en *Trade and Market in the Early Empires*. Esta obra desató un debate y el problema inicial que planteó fue si la teoría económica formal, que explica la economía de mercado, era aplicable o no al análisis de las economías sin mercado. A partir de las definiciones de Polanyi, antropólogos y economistas se dividieron en dos campos: formalistas y sustantivistas. Según los formalistas, el debate queda cerrado en 1966 con un trabajo de Cook, quien desde la perspectiva formalista llegó a la conclusión de que lo que estaba en la base de la discusión era un problema de implicaciones filosóficas más amplias. Para él el planteamiento sustantivista es el producto de una ideología romántica que idealiza a los primitivos y

rechaza la economía de mercado. Al hacer esto resaltaría la solidaridad de los primitivos y subvaloraría el conflicto y el interés individual que caracteriza a la sociedad de mercado. Agrega Cook que al romantizar al hombre primitivo desde la perspectiva metodológica se plantea la imposibilidad de aplicar la teoría económica formal a las sociedades primitivas. Polanyi responde a este cuestionamiento que la relación medios-fines es el núcleo del comportamiento economizador: los medios son escasos y los fines ilimitados, a partir de ello toda acción procede de decisiones económicas racionales y se dirige a fines que siempre son maximizados, y el individuo elige y actúa con independencia de los otros. Es difícil aplicar esto a sociedades concretas que no poseen de forma generalizada una economía de mercado porque no coincide con su realidad empírica. Para ello es necesario que la teoría formal se haga sustantiva al dotarla de un contenido empírico. La teoría formal parte de la idea del hombre en general y sus propensiones económicas "innatas". A Polanyi, en cambio, no le importa el individuo en general, sino el comportamiento institucionalizado, porque si bien el hombre es similar en todas las épocas y lugares, es decir, que los llamados "primitivos" no son ni más ni menos egoístas que las personas que viven en una economía de mercado, las motivaciones económicas son distintas de una sociedad a otra y esto no depende de los individuos sino de los órdenes institucionales. Los formalistas ponen el acento en los actores individuales, Polanyi en las instituciones porque para él "la racionalidad económica" o "la economización" no es un componente universal del comportamiento humano sino una determinada clase de comportamiento institucionalizado. La referencia al debate sustantivistas-formalistas ha sido necesaria para situar con claridad la diferencia, en la aproximación teórica, de las sociedades que no funcionan con un principio integrador, como el mercado autorregulado que analiza la teoría económica formal. La sociedad moderna funciona como un todo atomizado y su metabolismo social se realiza a través del mercado autorregulador: la oferta y la demanda llevan los precios al equilibrio en virtud de la competencia entre compradores y vendedores.

La competencia implica que todas las partes tienen acceso y conocimiento del mercado y que compitan entre ellas. Si el mercado está saturado, los vendedores compiten entre sí reduciendo los precios o se retiran. En el caso contrario los compradores tienen que pagar más. En esta situación la solidaridad no existe de parte de los consumidores para enfrentar una situación de alza de precios por escasez de productos.

"La reciprocidad la define como "movimientos entre puntos correlativos", la redistribución como "movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior" y el intercambio mercantil como "movimientos viceversa en un sentido y en contrario que tienen lugar como entre 'manos' en un sistema de mercado".

Las sociedades primitivas, organizadas a través de relaciones de parentesco y amistad, son antagónicas a una situación como la del mercado autorregulado porque la sociabilidad y la moral ponen trabas a la lucha económica. Según Sahlins, el interés por el prestigio y el honor es hostil al de la ganancia; en la sociedad primitiva, cuando se da el comercio es una relación exclusiva con una parte externa al grupo, y los miembros de la comunidad no pueden competir entre sí para adquirir mercancías ofrecidas por los extranjeros. Sahlins explica que en la comunidad primitiva el comercio no puede interpretarse como la teoría formal pretende: de forma aislada e impersonal y competitiva y sin referencia a la organización global porque, como Polanyi explica, mercado, reciprocidad y redistribución no son simples modalidades de transacción económica sino formas de integración de la sociedad. Comercio y regateo en la sociedad primitiva son ocasionales y no forman parte de la totalidad social, ya que la competencia mercantil no existe como sistema de integración. Sahlins nos dice que cuando el comercio se da, se fijan los precios no por la competencia sino por la

diplomacia de la evaluación del bien económico adecuada a resolver un posible enfrentamiento entre personas extrañas porque, y cita a Lévi-Strauss, "los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica, y las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas". Pasemos ahora a analizar a partir de esta idea de conflicto potencial o explícito en el intercambio, la noción de reciprocidad como elemento fundamental de integración de las llamadas sociedades primitivas.

El ensayo sobre el don

Marcel Mauss fue quien por primera vez, en su Ensayo sobre el don, analizó los principios elementales del intercambio como una forma arcaica del contrato, desarrollada como un sistema de derecho y de moral porque "rehusarse a dar, negarse a invitar y rechazar tomar equivale a declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión". En síntesis, para Mauss el intercambio primitivo consiste en tres obligaciones: dar, recibir y devolver, fundadas a su vez en un antagonismo potencial. Mauss, además de hacer referencia a la violencia como elemento que obliga a la reciprocidad en la circulación de la riqueza, da una explicación de tipo espiritual al interpretar al *hau* como espíritu de la cosa o del dador del don que obliga a la reciprocidad.

Para Lévi-Strauss, Mauss fue el primero en la historia de la etnografía en ir más allá de lo empírico para llegar a un sistema de relaciones, al describir las diversas modalidades de la reciprocidad. Sin embargo, considera que no logró tomar la reciprocidad como un principio unificador e integral al dar, como una de las explicaciones del don, el "cemento místico" del *hau*. Sahlins desentraña el verdadero significado del *hau* en la etnografía maorí utilizada por Mauss en su análisis del don. Según Sahlins, el significado del *hau* en los textos maoríes no es el espíritu de la cosa o la persona que da un objeto que obliga a la reciprocidad, como consideraba Mauss, sino el producto del don. Si bien el término "beneficio" —dice Sahlins— es inadecuado a la economía maorí, es una traducción más apropiada que "espíritu" del *hau*, que es la utilizada por Mauss para construir su explicación de la obligación a la reciprocidad. Sahlins dice que, para Firth, el *hau*

no causa daño por sí mismo, como sería la interpretación de Mauss, sino que el daño proviene del proceso de la hechicería que desencadena la no reciprocidad. La relectura de los textos maoríes en su conjunto permite a Sahlins entender que el problema del *hau* es la retención de bienes como un hecho inmoral, y en consecuencia peligrosa ya que el estafador se expone a la violencia justificada; el informante Ranapiri dice: "No sería correcto que me quedara con ello pues me convertirá en un *mate* (enfermo o muerto)". Sahlins concluye que la concepción de las relaciones y formas de intercambio de la sociedad maorí está lejos de la noción de ganancia a toda costa de la sociedad mercantil, pero que para los maoríes "el don de un hombre no debe constituir el capital de otro hombre, y por lo tanto los frutos de un don deben restituirse a su poseedor original" bajo la amenaza de la violencia. No se trata, explica Sahlins, de "que los dones deban ser restituidos de una manera adecuada, sino de que, por derecho, deben retribuirse".

Mauss: la violencia inherente al intercambio

Sahlins, al hacer referencia al problema de la violencia como algo inherente al intercambio en Mauss, hace un paralelismo interesante entre El don y El Leviathan, y dice que "en la perspectiva de Mauss, lo mismo que para Hobbes la guerra es la infraestructura de la sociedad, tomado esto en sentido sociológico". Hobbes deduce el estado de naturaleza de la condición humana, pero también anuncia, dice Sahlins, un nivel de realidad más que psicológico, político; la disposición a emplear la fuerza implica el derecho a hacerlo: "No es sólo el instinto de competencia sino la legitimidad del enfrentamiento". El estado de naturaleza es un tipo de sociedad, concluye este autor; se trata entonces de una sociedad sin soberano, sin un poder común que se impone a todos. Es una sociedad en la que el derecho a combatir pertenece a los individuos. Para Hobbes, hasta que este derecho individual a defender las propias personas y propiedades se entrega a una autoridad colectiva nada hay que garantice la paz. Sahlins dice que Mauss descubre en el don esa garantía y que ambos autores llegan a la conclusión de que el orden primitivo es la

ausencia de ley, donde por tanto existe el peligro de que en cada instante se desencadene la violencia. Para Hobbes, como para Mauss, se trata de un mismo tipo de sociedad: la guerra potencial como un estado permanente; para Mauss, el punto de apoyo en su teoría general del don no es la naturaleza siempre evidente de la sociedad primitiva, sino el don que neutraliza esta situación, porque el orden es en esta sociedad la voluntad para negar la división de fuerzas similares e intereses antagónicos. Si bien el tema del *hau* en la explicación del don por Mauss es más llamativo, el de la guerra es frecuente en todo el trabajo. Constantemente Mauss recurre, en relación con la prestación total, a la frase de que el principio de antagonismo y rivalidad funda todo intercambio; y en otro lado dice que las prestaciones y contraprestaciones aparentemente voluntarias son "en el fondo rigurosamente obligatorias bajo la pena de la guerra privada o pública". "Rechazar dar, negarse a invitar, rechazar tomar equivale a declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión".

Pero, además, explica Sahlins, el don es razón para Mauss cuando dice que sólo por la alianza, el don y el comercio los hombres superan la violencia, la guerra, el aislamiento y el hambre. Las sociedades han aprendido, como los individuos, a estabilizar sus relaciones de dar, de recibir y de retribuir. En Hobbes también se encuentra el argumento de la razón para escapar de la violencia cuando establece su primera Ley de la Naturaleza: "Buscar la paz y seguirla" como regla general de la razón, porque para él en el hombre existe el derecho de todos a todo, y sólo debe buscar la paz siempre y cuando tenga la esperanza de obtenerla. Sin llegar a afirmar que la paz del don de Mauss está ya en Hobbes, dice Sahlins que en este principio de reconciliación sólo falta el don que viene a ser su expresión tangible. Es decir, una paz fundada en la reciprocidad, porque Hobbes entiende que la guerra se suprime no como sumisión de una de las partes, sino como rendición mutua. Pero es en su cuarta Ley de la Naturaleza donde se encuentra claramente expresado el paralelismo con el don de Mauss: "Que un hombre que recibió beneficio de otro hombre por pura gracia, se comporte de modo

tal que éste no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena disposición. Porque ningún hombre da sino con intención de hacerse a sí mismo un bien, ya que el don es voluntario y en todos los actos voluntarios el objeto que persigue cada hombre es su propio bien". Sahlins llega a la conclusión de que tanto en Hobbes como en Mauss existe "una apreciación similar de reciprocidad como modalidad primitiva de la paz". La diferencia entre ambos es que Hobbes no comprende la naturaleza de la sociedad primitiva, pues tiene en mente una progresión simplificada del salvajismo a la civilización. Mauss considera todo un conjunto de formas intermedias y no hace de la coerción el precio del orden, porque toma como último elemento del triunfo de la razón al espíritu del *tasín* el cual el don no es recompensado. Sahlins concluye que la aportación fundamental de Mauss es su concepción de la reciprocidad como contrato "puro y esencialmente secular".

Lévi-Strauss y el principio de reciprocidad

Lévi-Strauss, en su trabajo magistral *Las estructuras elementales del parentesco*, sigue a Mauss en su interpretación del don, y al igual que éste considera la violencia como algo inherente al intercambio al decir que "los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica; las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas". Además Lévi-Strauss dice que la sociedad, como la naturaleza, "opera según el doble ritmo de dar y recibir", pero que la diferencia entre sociedad y naturaleza está en el hecho de que en el dominio de la cultura el individuo recibe siempre más de lo que da y da más de lo que recibe. Pero si esa es la diferencia fundamental del intercambio entre naturaleza y cultura, el autor se pregunta cuál es la función de ésta. Lévi-Strauss responde que asegurar la existencia del grupo sustituyendo el azar por la organización, y que es precisamente la prohibición del incesto, la intervención por excelencia en el dominio natural, la que funda la cultura. El problema de la intervención necesaria en la naturaleza por este hecho cultural por excelencia se plantea al hombre en el momento que enfrenta la escasez o una

distribución azarosa de un valor de uso fundamental. Para Lévi-Strauss, la escasez es una situación generalizada a través de la cual se puede poner en peligro la existencia física o espiritual del grupo, que entonces se ve obligado a controlar la distribución de bienes esenciales en la reproducción social, como alimentos y mujeres. Si ambos son bienes esenciales y escasos, forman un sistema fundamental: el de la reciprocidad, porque los sistemas de parentesco, a partir de la prohibición del incesto, reglamentan el intercambio como donaciones recíprocas. El hecho de que nuestro autor considere a las mujeres como bienes se debe, entre otras cosas, a que el matrimonio en la sociedad primitiva tiene una importancia económica fundamental, más que erótica, porque la pareja es una verdadera "cooperativa de producción": cuantas más mujeres hay en una familia o en un grupo, más hay que comer y en la sociedad primitiva ser soltero es una maldición, pues siempre se está en situación de carencia alimentaria.

"Lévi-Strauss dice que la sociedad, como la naturaleza, "opera según el doble ritmo de dar y recibir", pero que la diferencia entre sociedad y naturaleza está en el hecho de que en el dominio de la cultura el individuo recibe siempre más de lo que da y da más de lo que recibe."

Además, en las sociedades primitivas, explica Lévi-Strauss, el intercambio es "un hecho social total"; es decir, tiene una significación económica pero también social, religiosa y mágica. Los intercambios ceremoniales como el Potlatch de los indios de Alaska y Vancouver tienen una función triple: restituir regalos anteriormente recibidos con el interés correspondiente que puede ser del cien por ciento; establecer el derecho a una prerrogativa o a un cambio de status, obtener prestigio, autoridad y rango rivalizando con otros miembros de la comunidad. En este tipo de intercambio queda claramente planteada la diferencia con el intercambio mercantil, pues en

el primero el objetivo primordial no es obtener beneficios o ventajas económicas. Lévi-Strauss sintetiza en el siguiente párrafo su planteamiento de la reciprocidad: "Las mercaderías no son sólo bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, status, emoción; y el juego sabio de los intercambios [...] consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos, en el doble terreno de las alianzas y de las rivalidades".

Por lo tanto, el objetivo en estos intercambios puede ser producir amistad o prestigio, como en el caso del aniquilamiento de riquezas en el Potlatch. Sin embargo —concluye Lévi-Strauss—, el intercambio no deja de lado el aspecto económico ya que estimula el trabajo y la cooperación. El intercambio que tiene como meta el prestigio no ha desaparecido del todo de la sociedad moderna pues, como señala el autor, en Navidad se realiza este tipo de intercambio para establecer y/o afirmar vínculos sociales. Tanto en la sociedad moderna como en la primitiva "recibir" es dar.

Para Lévi-Strauss, el intercambio como fenómeno total en las sociedades primitivas está reglamentado y constituye un complejo cultural fundamental donde incesto y donación recíproca son fenómenos de un mismo tipo. Según él la mujer es el bien por excelencia en el sistema primitivo de valores. Y la prohibición del incesto y la exogamia son reglas de reciprocidad, es decir, de intercambio, pues si renuncio a mi hija o a mi hermana es con la condición de que el vecino renuncie a las suyas para que yo pueda obtener una mujer. Lo que la regla no dice es en provecho de quién se renuncia. El beneficiario está delimitado por la exogamia. Concluye el autor que la prohibición del incesto y la exogamia no difieren del intercambio de prestaciones de otro orden; el objetivo es, como en todo acto de reciprocidad, establecer la paz, la alianza, la amistad. Para concluir hay que decir que para Lévi-Strauss la prohibición del incesto y la exogamia es un sistema de donaciones recíprocas y no de operaciones comerciales.

Marshall Sahlins y su generalización provisional del principio de reciprocidad

Quien más sistemáticamente ha descrito el principio de reciprocidad es Marshall Sahlins en su libro *Economía de la Edad de Piedra*. En esta obra hace una generalización, que considera provisional, sobre las condiciones materiales y las relaciones sociales del intercambio en las comunidades primitivas; sin embargo, es él quien mejor ha logrado delimitar el principio de reciprocidad. Pasemos a ver ahora su planteamiento, que se inspira en Mauss pero también en una amplia información etnográfica.

En las comunidades primitivas, dice Sahlins, la organización económica está constituida, en realidad, por condiciones antieconómicas. Define lo económico en la sociedad primitiva como "el proceso de aprovisionamiento de la sociedad", pero, además, añade que en la comunidad primitiva cualquier institución (familia, clan, religión, política) se ubica como parte del proceso económico. Por esta razón no es posible utilizar la definición de lo económico como aplicación de medios disponibles o escasos frente a fines alternativos. Sahlins sintetiza al decir que "la conexión entre la corriente material y las relaciones sociales es recíproca". En el intercambio primitivo "la corriente material" garantiza o inicia las relaciones sociales y de esta manera se pasa de la violencia potencial a la alianza. Sahlins define a las sociedades primitivas como culturas que carecen de Estado político y en consecuencia, al no existir poder público y soberano, los diferentes grupos y personas con intereses distintos se enfrentan entre sí pues la fuerza descentralizada les da el derecho a realizar sus intereses.

De esta manera, la paz es un proceso continuo que se realiza al interior de la misma sociedad. El acuerdo de paz deriva de un intercambio material satisfactorio. El aspecto pacificador del intercambio, dice Sahlins, es tan importante que incluso pueden cambiarse cantidades exactamente iguales de mercaderías que sólo simbolizan la renuncia a intereses opuestos. Estas transacciones tienen el objetivo de construir la sociedad; su función es, por tanto, instrumental. El intercambio primitivo

está más relacionado con la distribución de bienes que con la adquisición de bienes de producción, porque aquí el alimento es el producto principal y no es resultado de un proceso complejo sino de unidades de producción familiares con una división del trabajo por sexo y edad. La producción, entonces, está orientada a satisfacer necesidades familiares.

Hay en las sociedades primitivas dos tipos de procesos distributivos o transacciones económicas: movimientos viceversa conocidos como reciprocidad y movimientos centralizados llamados redistribución. Estos dos tipos de distribución forman un continuo y conforman la comunidad. Según lo que dice Sahlins "la comunidad es una organización de reciprocidades, un sistema de reciprocidades". La variedad más común de la redistribución es la comunidad familiar. Esto se puede aplicar a la unidad doméstica y a la cooperación en el más alto nivel: "Los bienes conseguidos colectivamente son distribuidos entre la colectividad". La redistribución hecha por cualquier poder que sea sirve para: 1) La función económica de reparto mantiene a la comunidad en sentido material 2) Como ritual de comunión y sometimiento a la autoridad mantiene la estructura corporativa en un sentido social al surgir con ella la unidad y la centricidad.

La reciprocidad es una clase de intercambio, dice el autor, y un continuo de formas. Es un principio más extendido que el "toma y daca". En un extremo del espectro está el "don puro" ("un ofrecimiento por el cual no se da nada a cambio") en el cual no hay el acuerdo abierto de retribución; y en el otro extremo, la apropiación egoísta o reciprocidad negativa. Los opuestos son, desde la perspectiva moral, positivos y negativos. Los intervalos entre estos dos puntos son gradaciones en el intercambio material, y también intervalos en la sociabilidad pues la distancia social se establece entre los polos de la reciprocidad. El trato con extraños, por ejemplo, puede guiarse con el principio de la desconfianza del comprador al vendedor ya que existe la noción común de que el comerciante siempre intenta engañar a la gente que le

compra, además se da el hecho de que la ganancia que se obtiene con las comunidades distantes no es condenable. Sin embargo, esto no está permitido al interior de la comunidad: los vecinos merecen confianza y amistad; los extraños, los que vienen de lejos, son peligrosos y no merecen consideraciones morales.

La reciprocidad, dice Sahlins, es un continuo: "El espíritu del intercambio va desde una preocupación desinteresada por la otra parte hasta el interés por uno mismo pasando por la mutualidad". El espectro de reciprocidades se puede definir por sus dos extremos y su punto medio: reciprocidad generalizada, reciprocidad equilibrada y reciprocidad negativa. La reciprocidad generalizada es el extremo solidario; son transacciones altruistas, o "don puro", que se presentan en términos morales como generosidad. Puede tener su origen en deberes de parentesco, de jefatura o por el principio moral "nobleza obliga". Sin embargo, este don puro genera una contra-obligación, aunque la expectativa de reciprocidad es indefinida. La obligación es difusa para cuando sea necesario al dador y/o posible al receptor. La reciprocidad equilibrada es el punto medio del espectro de la reciprocidad y consiste en "la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras". La reciprocidad equilibrada no tolera "la corriente en un solo sentido" pues las relaciones entre las personas se ven alteradas por una falta de reciprocidad dentro de un tiempo corto. Concluye Sahlins que en la reciprocidad generalizada la corriente material se sustenta en las relaciones sociales prevalecientes, mientras que en la reciprocidad equilibrada éstas se apoyan en el flujo de objetos materiales. La reciprocidad negativa es el polo opuesto de la reciprocidad generalizada y es la forma impersonal del intercambio. Dice Sahlins que es la modalidad más económica porque los participantes se enfrentan como intereses opuestos, ya que tratan de obtener máximas ventajas a expensas del otro. Ambas partes intentan lograr un incremento no ganado. Esta forma es la más cercana al regateo y se caracteriza por la astucia, la artimaña y la violencia. La reciprocidad aquí es la defensa del interés propio, por lo que la corriente puede

establecerse en un solo sentido, si no hay una fuerza que contrarreste la astucia.

Pero ¿cuáles son las circunstancias sociales o económicas que empujan a los dos polos opuestos de la reciprocidad? Responde Sahlins que son: 1) La distancia del parentesco; 2) La jerarquía de parentesco, y 3) Las diferencias de fortuna. Para Sahlins, de la primera circunstancia se puede decir que "la equivalencia se vuelve compulsiva en proporción a la distancia del parentesco". En la sociedad primitiva el parentesco es el principio organizador de los grupos y las relaciones sociales, por lo que la distancia determina el tipo de reciprocidad a establecer; y en el caso de los no parientes, a entablar relaciones comerciales con lo que implican de competencia y violencia, y que por tanto son la negación de la comunidad. Un ejemplo nos aclara la situación. Dice Sahlins que para el grupo siuai el género humano se divide en parientes y extraños. Los parientes se vinculan entre sí por lazos de sangre y matrimonio y tienen una convivencia cercana. Los extraños viven lejos y sólo puede considerárseles como enemigos. Las transacciones entre parientes distan de la comercialización y con los extraños sólo se establece relación para comerciar, con lo que implica de regateo y estafa además del interés por obtener el mayor beneficio posible. Sahlins establece una serie de círculos concéntricos que van del hogar al sector del linaje, la aldea, la tribu y finalmente el sector intertribal. La reciprocidad será generalizada en el centro, y conforme se aleja de él pasará por la reciprocidad equilibrada hasta la negativa, que se establece con el exterior y las zonas periféricas. Concluye el autor que "la reciprocidad se inclina hacia el equilibrio o el subterfugio, en proporción con la distancia sectorial". Respecto a la circunstancia número dos, reciprocidad y jerarquía de parentesco, dice Sahlins que las diferencias jerárquicas en la sociedad primitiva suponen una relación económica. La jerarquía tiene responsabilidades pues "nobleza obliga". Si bien las deudas y deberes se encuentran en los dos polos de la jerarquía, lo característico de la sociedad primitiva es que la desigualdad social sea la organización de la igualdad económica, ya que la alta jerarquía se mantiene en su puesto por

una generosidad siempre en aumento. Sahlins concluye que en la comunidad primitiva la relación padre-hijo es la forma elemental de la jerarquía de parentesco y su ética económica, porque la relación económica básica es la reciprocidad generalizada. Así, el orden político de la comunidad primitiva se sustenta en el flujo de bienes materiales donde el don generalizado exige como recompensa la lealtad. La reciprocidad es el mecanismo de arranque en la formación de las jerarquías y el liderazgo: los dones crean seguidores ya que un don no retribuido engendra una relación de solidaridad hasta que la obligación se cumple y se restablece el equilibrio. La presión sobre el deudor es la posibilidad del ridículo.

La tercera circunstancia que en la sociedad primitiva impulsa a la reciprocidad, señala el autor, es la escasez y no la abundancia; la escasez es lo que hace generosa a la gente siempre y cuando persistan la comunidad y la moral de parentesco. En circunstancias de deterioro comunitario y de extrema escasez puede predominar el egoísmo.

Una última cosa a señalar es que Sahlins destaca que el contraste entre la sociedad primitiva y la moderna respecto a la moralidad estriba en que las relaciones económicas descansan, en la primera, en fundamentos morales y en la segunda, no. Por ejemplo, para los suai la moralidad (obrar de acuerdo con las reglas), generosidad, cooperación y afabilidad son aspectos que están relacionados con el término bondad. Además, en la sociedad primitiva, una tendencia a la moralidad, como la reciprocidad, está organizada por sectores: las normas morales no son absolutas ni universales sino relativas, ya que un acto no es malo o bueno de por sí, sino depende de a quien está dirigido. Así, comerciar al interior de la comunidad es reprobable y hacerlo con el máximo de astucia con un extraño puede ser causa de admiración, pues el comercio agresivo es la relación externa institucionalizada. En la sociedad primitiva la moral es relativa y

concreta, en la sociedad moderna es abstracta y universal.

Conclusión

Lévi-Strauss dice en su magnífico libro *Estructuras elementales de parentesco* que la naturaleza "opera según el doble ritmo de dar y recibir" y que ese movimiento se reproduce de manera ampliada en la sociedad a través del principio de reciprocidad, en el nivel del parentesco a partir de la prohibición del incesto y subsecuentemente en el nivel económico. Si bien en la sociedad primitiva esa relación de "dar es recibir" a partir de la transición de la naturaleza a la cultura se continúa en la sociedad, se prolonga en la dimensión religiosa de manera que a ésta le sirve de paradigma; sin embargo, parecería que ese es su origen y principio. En la sociedad maorí, por ejemplo, que inspiró a Mauss el *Ensayo del don*, el hau también se aplica a la selva cuando los informantes explican que éste es su poder de aumentar. Cuando los sacerdotes maoríes en una transacción ritual entregan una ofrenda de pájaros a la selva, el sacerdote está en posición de retribuidor de ella, que está en posición de dador inicial y a quien se debe un contra-dón por la dádiva original. El principio de reciprocidad explica, en la sociedad primitiva, no sólo el parentesco y las estructuras económicas, sino también al nivel religioso; de manera que aquí nos encontramos con Durkheim y su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, según la cual la religión, lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen. La no diferenciación de las esferas económicas, sociales, políticas y religiosas permite la aproximación totalizadora de la sociedad primitiva, principio metodológico de la antropología y que nos permite aproximarnos al ideal de la historia total de la Escuela de los Annales.

© Política y Cultura n° 3, invierno 1993.



Marcel Mauss: reciprocidad positiva

Bronislaw Malinowski redescubrió en 1922, en Los Argonautas del Pacífico, la economía del don. El año siguiente, Marcel Mauss generaliza sus observaciones. Mauss cosecha los hechos en las sociedades de la antigüedad y en ciertas sociedades contemporáneas, que llama arcaicas. Y he aquí que esos hechos hablan. Destruyen la fábula del *homo economicus*, donde los individuos no tienen otra inquietud que no sea la de procurarse los bienes que les son necesarios. En el alba de la era industrial, los primeros teóricos de la economía política habían imaginado que toda economía reposa sobre un mismo fundamento: el intercambio mercantil.

DOMINIQUE TEMPLE

1. El don es lo contrario del intercambio

Adam Smith, por ejemplo, observaba cómo sus contemporáneos calculaban todo por interés y no vacilaba en generalizar su comportamiento a la humanidad entera. La división del trabajo se desprendería de una tendencia natural del hombre a traficar e intercambiar sólo en su propio interés.

«Por ejemplo, en una tribu de cazadores o pastores, un individuo hace arcos y flechas con más celeridad y destreza que otro. Trocará frecuentemente esos objetos con sus compañeros por ganado o caza y no tardará en darse cuenta de que, por este medio, podrá procurarse más ganado y caza que si él mismo fuera a cazar. Por cálculo de interés, entonces, convierte la fabricación de arcos y flechas en su principal ocupación».

Si Adam Smith hubiera podido observar una sociedad de cazadores de verdad, antes que construir un relato-ficción, habría constatado que el arco o la caza, incluso producidos en demasía por el trabajo del cazador, nunca es intercambiado sino siempre donado. El don está en el principio del reconocimiento del otro. Pero la génesis del ser social es inmediatamente la razón de una economía humana, ya que si hay que donar para ser, para donar hay que

producir. La reciprocidad de dones no es, pues, una forma arcaica del intercambio; ella es otro principio de la economía y de la vida.

El Ensayo sobre el don establece la distinción entre el intercambio comercial, interesado, y el sistema de don, en el que reinan la nobleza y el honor. En el sistema de don, el desinterés del donante es la condición de su prestigio.

Sin embargo, los dones vuelven, son recíprocos, son necesariamente devueltos. La obligación de devolver parece desmentir la gratuidad de los dones. La gratuidad, por tanto, sería aparente, una ficción, una mentira social, la máscara de un intercambio interesado. Además, si se pierde prestigio al recibir, ese prestigio se convierte en tenencia. Las riquezas se tornan inmediatamente en simbólicas. Y si el intercambio económico no es visible en la adquisición de prestigio, es simplemente porque se encuentra mezclado con ella.

Así, pues, se mantiene la tesis del intercambio universal. Arcaico o diferenciado, el intercambio queda como el común denominador de las prestaciones sociales, económicas, espirituales o materiales. En el Ensayo, Mauss sitúa el intercambio-don como un punto de pasaje entre las prestaciones totales

originarias y los intercambios modernos. Las comunidades semita, griega, latina, germánica, que están en el origen de la civilización occidental actual, ¿no estaban construidas sobre los mismos principios que las sociedades de don que se observan aún hoy en día? Así, la historia testimoniaría la evolución del intercambio a partir de prestaciones primitivas donde la comunicación entre los hombres sería, a la vez, intercambio de cosas y comunión entre los seres, hasta las diferentes comunicaciones: espiritual, afectiva, material, de los tiempos modernos.

Se puede objetar a esta tesis que si sociedades fundadas sobre el intercambio comercial proceden históricamente de sociedades organizadas por la reciprocidad, ello no significaría necesariamente que el intercambio provenga del don. El intercambio y el don pudieron coexistir y afrontarse desde el origen y el intercambio sobreponerse, por ejemplo, en la sociedad occidental.

Pero la coherencia de su teoría no deja de ser decepcionante incluso para el propio Mauss. Él vuelve incesantemente sobre el vocabulario del intercambio y el interés; esas palabras típicamente europeas, dice, que se aplican tan mal a lo que se quiere decir. Y deja la palabra a los “indígenas”, los verdaderos inventores de la reciprocidad, como reconocería Lévi-Strauss. Pero los “indígenas” hacen referencia a un motor de prestaciones económicas diferente al del interés; motor al que Mauss da un nombre polinesio: el mana. Lévi-Strauss dirá, en su introducción a la obra de Mauss, que el mana es símbolo puro, un significante flotante, pero dotado de una función semántica decisiva: la de ser una llave maestra; Mauss remarca, en otra parte, que juega el papel de la cópula en la proposición, como la palabra “ser”.

Ahora bien, todas las actividades humanas que se inscriben en la reciprocidad: matrimonios, dones, asesinatos, guerras, reciben inmediatamente un sentido. El mana, ese concepto vacío, ¿no expresa entonces la plenitud del sentido, dado de entrada al ser humano o, más bien, creado por él desde que entra en una relación recíproca? El mana es el valor de la reciprocidad, un Tercero entre los hombres, que no está ya ahí sino para nacer, un

fruto, un hijo, el Verbo que circula, que da a cada uno su nombre de ser humano y al universo su sentido.

El don, para los Kanakes, es No. No es también la palabra de la que el Gran Hijo de la comunidad recibe la responsabilidad. Si el don establece un lazo entre donante y donatario, si es una palabra, es porque se inscribe en la reciprocidad. ¿Es aún posible reducir la reciprocidad al intercambio? ¿No se debería, acaso, volver a cuestionar la interpretación del Ensayo sobre el don, yendo, justamente, en la dirección que indica Mauss cuando cede la palabra a los Kanakes y a los Maoríes?

Entre todos los caminos, a veces contradictorios, que Mauss abrió, proponemos seguir el de una crítica radical al intercambio. Desde ya la obra de Marx contiene una tal crítica que apunta no solamente a la desigualdad del intercambio, sino también al intercambio mismo. En el intercambio comercial, en efecto, la relación entre los productores reviste “la forma fantástica de una relación de las cosas entre ellas”: no hay en el intercambio más que cosas intercambiadas. Por el contrario, en la relación de reciprocidad, Marx descubre un Tercero indiviso, espiritual, puramente humano, que llama Humanidad, producido por la reciprocidad y que el intercambio destruye. Más tarde, los hechos reportados por los etnógrafos, Franz Boas, de la costa oeste de América del Norte, y Bronislaw Malinowski, de las islas del Pacífico, pondrán de manifiesto que la reciprocidad no es una utopía y que es practicada por innumerables comunidades. Sólo la sociedad occidental moderna la ha restringido a las esferas estrechas de la vida privada.

Incluso cuando el intercambio triunfa en la economía, la reciprocidad queda como el fundamento secreto de la relación social, de la justicia e incluso de otra economía. Mauss piensa que la moral y la economía del don aún animan nuestra civilización. “Tocamos la roca”, dice: «El sistema que proponemos denominar sistema de prestaciones totales, de clan a clan – aquel en el que los individuos y los grupos cambian todo entre ellos – constituye el más antiguo sistema económico y legal que se pueda imaginar y comprobar. Constituye el trasfondo sobre el que se ha creado la moral del don-

cambio. Guardando las diferencias, es exactamente hacia ese tipo de sistema, hacia el que deberían moverse nuestras sociedades»

¿No es esta la visión que entusiasma a sus lectores? El principio de reciprocidad (lire la définition), fundamento de los valores éticos, ¿no es él la clave de la economía del futuro, de una economía del ser ?

El alma y las cosas

Según Mauss, probablemente nunca ha existido en un pasado próximo o remoto “nada que se asemeje a lo que se llama economía natural”. Si los sociólogos o los economistas imaginan que las prestaciones de todas las sociedades humanas se construyen a partir del trueque, es en virtud de meros prejuicios. Las prestaciones primitivas toman la forma de dones de regalos ofrecidos generosamente. Tres obligaciones interdependientes las rigen: dar, recibir, devolver. «Nos encontraremos con gran cantidad de hechos relativos a la obligación de recibir, ya que el clan, la familia y el huésped no son libres de pedir hospitalidad, de no recibir los regalos que se les hacen, de no comerciar o de no contraer una alianza por medio de mujeres o de la sangre».

Y, por cierto, se está obligado a dar: «Tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión».

Cada una de estas obligaciones crea un lazo de almas entre los actores del don. Dar instaura una alianza, un lazo espiritual, una comunión, pero recibir (y también tomar) permite igualmente unir al otro a sí, ligarlo. En nombre de ese lazo espiritual hay incluso como un derecho de propiedad sobre el don de otro, por parte de aquel que toma o recibe. La cosa donada se convierte en el testimonio de ese lazo entre almas que se instaura entre ambas partes. Ella es la expresión de su ser común, pero está marcada por el sello de aquel que ha tomado la iniciativa de la relación; refleja, en efecto, el rostro del donante; es el emblema de su nombre. El retorno del don se explicaría por esta fuerza que estaría presente en la cosa donada: el lazo entre almas manifestado por el nombre inalienable del donante. De esta guisa, los taonga, objetos preciosos de los Maoríes,

parecen animados por una fuerza de retorno a su origen: «Los “taonga” están, al menos en la teoría del derecho y de la religión maorí, estrechamente ligados a la persona, al clan y a la tierra; son el vehículo de su mana, de su fuerza mágica, religiosa y espiritual. En un proverbio recogido por sir G. Grey y C. O. Davis, se les ruega destruir al individuo que los ha aceptado. Por lo tanto, tienen en sí esa fuerza para el caso en que no se cumpla el derecho y sobre todo la obligación de devolverlos».

Mauss se aplica especialmente a hacer justicia a la obligación de devolver y se pregunta: «¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?». Las cosas se devolverían porque participarían del alma de quien las da. Por ejemplo, en Polinesia: «Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma»

Si bien Mauss interpreta el don como un intercambio arcaico, no lo hace en el sentido utilitarista, donde el donante debería recuperar su bien, recuperar lo suyo, sino porque el donante quiere resguardar su mana, su nombre, su integridad espiritual. Y como, finalmente, la cosa termina siendo parte de la identidad del yo, el donatario debe respetar el interés del donante. Porque atañe al nombre, es que la cosa dada no es inerte y tiene tendencia a volver a su “hogar de origen” o “a producir, para el clan y el suelo del que ha venido, un equivalente que la reemplace”.

Es más: los dones incluso matan. A los dones, se les pide matar realmente; quedan cargados con una fuerza de venganza cuando no son devueltos. «Confieren un poder mágico y religioso sobre uno». El mana del donante, encerrado en la cosa misma, podría así transformarse en espíritu de venganza y matar al donatario si éste no salda sus obligaciones de reciprocidad.

Se reprochó a Mauss haber atribuido un lugar demasiado importante al mana. De alguna manera, la tesis propuesta aquí defenderá la idea inversa: Mauss percibió justamente que la matriz del lazo de almas, del mana, se

encontraba en la obligación de devolver. Pero su búsqueda se limitó a la sola reciprocidad de dones, y es tal vez por eso que no pudo llegar a una teoría de la reciprocidad.

Se debe, pues, retomar su análisis y sin duda proseguirlo en otra dirección que la elegida por los teóricos del intercambio.

En los orígenes, según Mauss, el don interesaría no solamente a las cosas sino al ser: «Por el momento lo que ha quedado claro es que para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma, es alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio».

Que, para el alma primitiva, el ser y las cosas estén mezclados, es lo que ya sugiere la evocación de las prestaciones totales (*lire la définition*), al principio del Ensayo. De entrada, no son individuos los que “intercambian” sino comunidades a través de sus jefes. «Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias... ».

Parece reinar cierta confusión en esta circulación general de riquezas materiales y espirituales: «En el fondo, todo es una combinación donde se mezclan las cosas con las almas y al revés. Se mezclan las vidas y precisamente el cómo las personas y las cosas mezcladas salen, cada uno de su esfera, y vuelven mezclarse, es en lo que consiste el contrato y el cambio».

Mauss no pretende tratar en el Ensayo sobre el don de esas prestaciones totales originarias en las que no solamente se da de todo, sino en las que se da todo. Anuncia, como su tema, lo que llama el “intercambio-don”: un «sistema de regalos que se dan y se devuelven a plazos». Pero se refiere a las prestaciones totales originarias para dar cuenta del sincretismo que, según él, persistiría en las comunidades organizadas por el don. Vuelve sin cesar al tema de la mezcla para comprender lo que hace mover los dones. Mientras que las sociedades modernas distinguen claramente derechos reales y derechos personales, lo

material y lo espiritual, las sociedades primitivas, por su parte, los confundirían.

«Estas instituciones sirven para expresar un hecho, un régimen social, una determinada mentalidad: la de que todo, alimentos, mujeres, niños, bienes, talismanes, tierra, servicios, oficios sacerdotales y rangos son materia de transmisión y rendición. Todo va y viene como si existiera un cambio constante entre los clanes y los individuos de una materia espiritual que comprende las cosas y los hombres, repartidos entre las diversas categorías, sexos y generaciones».

Si lo material y lo espiritual están mezclados, se puede concebir que la cosa donada lleva consigo algo del ser del donante que, al donar un objeto, se dona a sí mismo. Mauss piensa confirmar su tesis de la mezcla con la idea de símbolo. Los regalos, ¿no son un símbolo de sentimientos y, por tanto, el intercambio es un intercambio simbólico?

La dimensión económica del don puede incluso borrarse completamente. Cita a Radcliffe-Brown a propósito de los Andamanes: ocurre que cada familia dispone desde ya lo que la otra le puede ofrecer. La finalidad de los dones, explica Radcliffe-Brown, es entonces “ante todo moral”.

«El objetivo es producir un sentimiento de amistad entre las dos personas en juego, y si no se consigue este efecto, la operación resulta fallado».

Más que la idea de producción, Mauss retiene la de equivalencia entre el sentimiento y el regalo. El regalo expresa un sentimiento que ya existe. Si las cosas tienen entonces un alma, son del alma; su intercambio crea la unidad social. A propósito de ello, Mauss remite a uno de sus artículos precedentes en el cual mostraba que las manifestaciones afectivas de las comunidades humanas primitivas presentan los mismos caracteres que las prestaciones totales: son fenómenos sociales, “obligatorios y colectivos”. Además, «...son más que simples manifestaciones, son signos, expresiones comprendidas, en pocas palabras : son un lenguaje. Esos gritos, son como frases y palabras. Hay que proferirlos, pero si hay que

hacerlo, es porque todo el grupo los comprende (...). Es esencialmente una simbólica».

Uno ya no se asombrará por la indiferencia que muestran las comunidades en ciertas circunstancias hacia el valor utilitario de los objetos ofrecidos: ¡no tiene importancia en relación a su valor simbólico! Pero para dar cuenta de lo simbólico, ¿puede uno contentarse con atribuir a los primitivos, y por extensión a los “indígenas”, una confusión entre el alma y las cosas, y reducir el símbolo a una mezcla? Para Mauss, todo va y viene porque en el regalo, el sentido está oscuramente mezclado al objeto. Más que suscitar afectividad, el regalo la transporta consigo mismo. Se la recibe al recibir el objeto. Y Mauss multiplica los ejemplos: los taonga llevan consigo el mana del donante; al dar algo, se da de sí mismo.

Como para ilustrar esta idea, Maurice Leenhardt descubrió entre los Kanakes una relación esencial entre el don, supuestamente más antiguo: el de los víveres y el ser mismo del hombre: «Esas primicias, esas ofrendas que encerramos en nuestro lenguaje endurecido por términos de constreñimiento, obligación, tributo y prestación, el Caledonio los designa, en su lengua, con una sola palabra que se tradujo por don de amabilidad, “êvië” (...).

El don al jefe es un don de amabilidad ya que donar, en Melanesia, no significa abandonar un objeto a fondo perdido. Donar es ofrecer algo de sí mismo; es cumplir el acto que establece la correspondencia con otro e incitarlo, a su vez, a ofrecer de sí mismo; donar es intercambiar».

Leenhardt observó, asimismo, entre los Houaïlou, una equivalencia inmediata entre don y palabra. Los Houaïlou llaman No a la palabra. No es, pues, el contenido de toda idea, de todo conocimiento, de toda representación o discurso. Pero he aquí que la ofrenda es también “considerada como palabra” y se llama No. «En toda ceremonia familiar, se prepara un pequeño montón de víveres, depositado cuidadosamente sobre hierbas rituales. Y cuando todo está listo y decorado, las personas se disponen en medio círculo; el orador avanza: estos víveres, dice, son nuestra palabra. Y explica su razón de ser. No ocurre de forma

distinta con la ofrenda sacrificial (...). Así, el don lleva en sí mismo su significación y la declaración que lo acompaña en varios rituales es un acto suplementario».

Los dones son palabras, nombran el ser: son dones del ser. Parece definitivamente confirmado que “donar es ofrecer algo de sí mismo”: el mana polinesio es una riqueza espiritual que puede encarnarse en objetos. Se la da al dar el objeto. Recíprocamente: «aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma». Lo mismo ocurre con los objetos preciosos de los Trobriandeses, los vaygu’a, puestos en circulación en la célebre kula. «Cada uno, o al menos los más apreciados y codiciados, tienen un mismo prestigio, tienen un nombre, una personalidad, una historia, incluso una leyenda. Tanto que algunos individuos les piden su nombre prestado».

Formidables competencias por merecer el homenaje de esos regalos animan toda la vida económica y social de los Trobriandeses. El ser es designado, por el mismo “indígena”, como objeto de don y Mauss tiene buenas razones para creer que la circulación del ser es idéntica a la circulación de las cosas.

Por consiguiente ¿hay que mantener la tesis de la mezcla? ¿Puede hablarse, acaso, de confusión entre el ser y las cosas si se tiene en cuenta que los donantes se toman el cuidado de designar ciertos objetos como portadores de ser?

El mismo Mauss opera una distinción capital entre dos tipos de bienes: «Al menos los Kwakiutls y los Tsimshians dividen los bienes de propiedad igual que los Romanos, los Trobriandeses o los Samoanos. Para ellos, existe por un lado, los objetos de consumo que se reparten (nota de Mauss: pueden ser también de venta. No he encontrado rastro de intercambio de ellos) y, por otra parte, las cosas de valor de la familia, los talismanes, cobres blasonados, colchas de pieles o de telas bordadas. Estos últimos se transmiten con tanta solemnidad como se transmite la mujer en el matrimonio, los “privilegios” del yerno, o los escalafones de los niños y yernos».

Mauss reserva toda su atención a la segunda categoría: los objetos preciosos que son designados como representantes del nombre y que son transmitidos con la misma solemnidad que el nombre mismo. Pero ¿qué ocurre con los bienes ordinarios: los alimentos y los bienes de uso?

Sólo serían objetos de vulgar repartición. La repartición, pues, está excluida de la categoría maussiana del intercambio-don. Sin embargo, el repartir es una redistribución; por tanto, también esos bienes son donados. ¿No tendrían ellos, entonces, ninguna relación con el ser? Cualquiera que fuese la naturaleza de la cosa dada, objeto de repartición u objeto simbólico, ¿no sería una cualidad espiritual producida por el acto mismo de donar y que, por consiguiente, estaría relacionada con el sujeto del don? Las observaciones de Mauss muestran, abundantemente, que el don equivale, para su autor, a un acrecentamiento de la conciencia de ser, a un incremento de autoridad y de renombre.

Así, pues, donar ya no es ofrecer algo de sí mismo sino adquirir algo de sí mismo. La materialidad y la espiritualidad no están aquí ligadas a un estatuto común de objeto; ellas se oponen en dos estatutos diferentes pero están unidas por una relación de contradicción: lo espiritual aparece adquirido por el donante en tanto que lo material es adquirido por el donatario. Así, pues, acudir a la noción de intercambio no es necesario para explicar esos dones. Si todo don puede ser a la vez material y espiritual en razón de que es don material y adquisición espiritual, ya no tiene necesidad alguna de una contrapartida para ser justificado. Desde el momento que el otro acepta recibir, que la relación intrínseca entre el don de cosas materiales y el nombre que éste le vale al donante es reconocida, el don tiene su razón en sí mismo. Aparentemente, todo va y viene, lo material y lo espiritual, pero sus movimientos no son idénticos. Material y espiritual no pueden estar mezclados indistintamente como objetos de intercambio: están unidos por un lazo sistémico que encadena la suerte del uno a la suerte del otro. Ese lazo no es una mezcla, no es una aposición; es una conjunción de contradicción, un lazo lógico, indesatible, de

contradicción, que une el Don y el Nombre. Decir que la adquisición de lo espiritual está unida a la alienación de lo material es sin embargo impropio, ya que esta adquisición implica un acrecentamiento del ser y no del haber. No sólo que la noción de intercambio no es necesaria sino que es errónea. El que da, por el hecho de dar, crea él mismo el valor de prestigio correspondiente. ¡Ni intercambia ni compra! El prestigio nace del don; se relaciona a aquel que toma la iniciativa: al donante, para constituir su propio nombre, su renombre, el valor del renombre.

Ahora bien, en las prestaciones totales, no hay intercambio general en el cual todo va y viene de la misma manera, en el cual se cede, se toman los honores y los títulos como se toma o cede la cerveza o la yuca. Por tanto, el don le vale al donante su ser, su prestigio, cualquiera que sea el sentimiento o la opinión del otro. Este no puede nada, debido a que aquel, al dar por ejemplo sus víveres, adquiere su nombre de humano; así como tampoco puede nada sobre el hecho de que, al aceptar recibir, pierde su prestigio.

“A los dones se les ruega destruir al individuo que los ha aceptado”. Es posible interpretar literalmente este proverbio maorí, ya que el don es muerte para quien lo acepta. Se muere por no dar, por no redistribuir, por sólo recibir, ya que el don es vida para el que da. Al que recibe el don se le dice moribundo, ya que está en la situación dialéctica de la muerte con relación a la vida, de recibir y no de dar. Si dar es adquirir prestigio; recibir es perderlo, disminuir: morir en su ser. Es por ello que el donatario da, a su vez, para estar vivo, para tener mana. Tal es el principio de la dialéctica del don (*lire la définition*), principio que puede explicar enseguida por qué el don vuelve a su origen, simulando un intercambio de equivalentes. Es que nadie quiere perder su alma al solamente recibir. Si hay ser que se engendra a nivel del don, cada uno quiere participar del ser: quiere ser. Ese deseo no se hace patente sino con la competición de los dones: entonces los espejismos del prestigio se apoderan de los imaginarios; cada donante quiere imponer el crecimiento de su nombre. Pero, para que estas exasperaciones del don

sean posibles, ¿no es necesario que la misma conjunción lógica del Don y del Nombre exista desde el origen de la función simbólica, en las formas más apacibles del don, antes que la pretendida mezcla del ser y las cosas?

Sin duda, la reciprocidad tiene un carácter más originario de lo que la dialéctica del nombre nos lo deja suponer. Tendremos, finalmente, que hacer justicia a Mauss por haber descubierto la relación primordial de la obligación de devolver y del lazo de almas. Pero ni la mezcla del sujeto y el objeto, ni el intercambio de estos objetos mezclados de almas, son categorías pertinentes para percibir la anterioridad fundamental de la reciprocidad sobre el don. Y, en la dialéctica del don, el lazo de almas se reduce a una conjunción lógica entre Don y Nombre.

El nombre del don

¿Qué fuerza vela por el retorno de los dones? Los hechos responden de forma luminosa: es la fuerza del nombre del ser humano; es la fuerza del prestigio ligado al acto del don. El don es el principio del rango, de la jerarquía, del prestigio. El Don es el Nombre. Inversamente, recibir es disminuir, perder su nombre, hacerse esclavo, morir. Se comprende, entonces, que cada cual quiera dar y que, para ser donante, esté impulsado no solamente a igualar los dones del otro, sino a incrementarlos. Este aumento puede conducir a una competencia comparable a la competencia que libran los sujetos del intercambio. Ambos son fuerzas motrices del crecimiento. Pero he aquí que la competencia, en la redistribución, tiene por objetivo el prestigio; la competencia, en la acumulación, tiene por objetivo la ganancia. Mauss evoca los paroxismos alcanzados por la competencia entre donantes, en las comunidades indias del noroeste americano. En el potlatch se da, pero también se tira, se despilfarra: se destruye.

«En algunos casos ni siquiera se trata de dar y tomar sino de destruir, con el fin de que no parezca que se desea recibir, se queman cajas enteras de aceite de pez vela o de aceite de ballena; se queman casas y colchas; se rompen los mejores cobres que se hunden en el agua con el fin de aniquilar, de ‘aplanar’ al rival».

El potlatch muestra que el prestigio no depende de la acumulación sino de la prodigalidad. A la inversa de la economía de intercambio, en la que el gasto, incluso suntuario, está siempre ordenado hacia una acumulación; aquí el consumo, bajo forma de don, es tan imperativo que incluso cuando todos los deseos son satisfechos, el prosigue aún, se transforma en consumación, como por el placer de revelarnos la lógica del don. Así, pues, la estructura del ciclo económico está al desnudo: el renombre está fundamentalmente unido a la gratuidad del don, a su consumo y este consumo determina la producción.

Cuando Mauss interpreta el potlatch se aproxima mucho a las categorías de la economía del don. Reconoce que la nobleza es proporcional a la generosidad de la distribución: «Es, pues, un sistema de derecho y de economía en que se gastan y se transfieren constantemente riquezas considerables. Esta transferencia se puede denominar, si se quiere, cambio, comercio o venta, pero es un comercio noble, lleno de etiqueta y generosidad, ya que cuando se lleva a cabo con espíritu de ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado».

Con un lujo deslumbrante de ilustraciones, describe la gloria del nombre, acrecentándose con cada aumento del don: «En ningún otro lugar, el prestigio individual del jefe y de su clan está más ligado al gasto...». «...Hay un jefe Kwakiutl que dice: “Este es mi orgullo, los nombres, los orígenes de mi familia, mis antepasados han sido...” (y declina su nombre que es al mismo tiempo un título y un nombre común), donantes de ‘maxwa’ (gran ‘potlatch’)». «El nombre de quien da el potlatch ‘toma peso’ por el potlatch que da, y ‘pierde peso’ si acepta uno...».

Insiste sobre la exasperación de la rivalidad por el prestigio: «(...) hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y notables que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con el objetivo de eclipsar al jefe rival que es también un asociado...».

No poder dar equivale a perder la cara: «El noble Kwakiutl y Haïda tiene exactamente la

misma noción de ‘cara’, rostro, que el letrado o el oficial chino. De uno de los grandes jefes míticos que no daba potlatch se decía que tenía la ‘cara podrida’. Aquí la expresión es más exacta que en China, pues en el noroeste americano perder el prestigio es perder el alma y es de verdad la ‘cara’, la máscara de baile, el derecho a encarnar un espíritu, de llevar un blasón, un tótem ; es de verdad la persona lo que se pone en juego, la que se pierde con el potlatch, en el juego de los dones ; del mismo modo que se puede perder en la guerra o por cometer una falta en el rito».

Una nota sobre el potlatch de redención de cautivos precisa: «...ya que se hace no sólo para recuperar al cautivo, sino también para restaurar ‘el nombre’ y la familia que le ha dejado hacerse esclavo, debe dar un potlatch».

En pocas palabras: no dar es morir, dar es revivir. «Haïyas... que pierde la ‘cara’ al juego... muere. Sus hermanas y sobrinos se ponen de luto, dan un potlatch en revancha y resucita». «...un viejo jefe no daba suficientes potlatch y los demás dejaron de invitarle y se murió. Sus sobrinos le hicieron una estatua, dieron una fiesta, diez fiestas en su nombre y revivió».

Mauss está, pues, muy cerca de admitirlo y los hechos que reúne lo dicen: el don crea el nombre. Don y nombre están en una relación necesaria. Y, sin embargo, no se atreve a hacer del prestigio la razón del don. Consta que la nobleza es proporcional a la redistribución, pero no va hasta ligar de forma intrínseca el prestigio, el nombre del ser viviente o del ser humano, al acto del don. El prestigio es el imaginario del don pero bajo este imaginario, le parece que debe esconderse una realidad más profunda que explica el retorno del don y el carácter obligatorio de éste bajo la apariencia de la gratuidad. Mauss llama intercambio a esta realidad escondida, ya que sería siempre motivada por el interés. Pero ¿qué interés?

En las sociedades de don, las operaciones económicas se hacen “con otro espíritu” diferente del espíritu con el que se efectúa el intercambio comercial. La utilidad y el interés comercial no son la última razón de los “intercambios”. «Hay un interés, pero éste es sólo análogo al que se dice hoy nos guía». El

interés del donante es un interés superior, no material, cierto, pero el prestigio, el rango, la autoridad, el honor, el mana se convierten en riqueza, en un bien objetivo, que se podrá muy bien alienar como un valor de intercambio.

«Se diría que el jefe trobriandés o tsimshian actúan, marcando las diferencias, al modo del capitalista, que sabe deshacerse de su moneda en el momento adecuado para volver a formar de nuevo a continuación, su capital móvil».

De esta guisa parece, pues, que el interés queda como el móvil de todas las transacciones humanas.

¿El honor o el crédito?

Incluso si no buscara más que el honor, el donante no dejaría de referirse a su identidad. El honor y lo útil responderían a la misma motivación del interés. Mauss desea mostrar, igualmente, que este interés muy general está en el origen de aquel que preside el intercambio económico. La mezcla de lo espiritual y lo material justificaría que, en el origen, el honor pudiera ser confundido con bienes materiales; que pudiera ser su equivalente. Al tomar por asalto los dones y sus aumentos para adquirir honor, los donantes no deberían entonces perder nada de sus inversiones, sino sólo disponer de ellas bajo una forma diferente. Es por ello que se puede aplicar, al deseo de prestigio, las fórmulas que utilizan los economistas para el interés material. De este modo, Mauss trata de reconciliar crédito y honor, prestigio y beneficio, comprometiéndose en un terreno en el que varios de sus sucesores se atascarán. Se puede, en efecto, imaginar que el donante intercambia dones contra prestigio, realiza su honor bajo la forma de bienes útiles, que el reconocimiento del receptor sea reconocimiento de deuda, etc. Mauss aprueba así la tesis de Boas: «Contratar deudas por un lado y pagarlas por el otro, eso es el potlatch». Como quiera que fuese, se cuida de recusar su interpretación utilitarista: «No hay que caer en las exageraciones de los etnógrafos americanos (...) que, siguiendo a Boas, consideran el potlatch americano como una serie de préstamos».

Mauss rinde homenaje a Boas que quería mostrar la racionalidad económica de las

instituciones amerindias con un propósito político: defenderlas contra los prejuicios de los misioneros y contra la ley canadiense anti-potlatch. Boas no sabía demostrar esta racionalidad de otra forma que acercándola a las nociones occidentales de intercambio, capital, inversión, seguros de vida. Pero, no por ello reducía la economía amerindia a una economía materialista: defendía las fiestas, el potlatch, ya que implicaban también lo más fundamental de la cultura de esos pueblos: lo sagrado.

Mauss está animado por la misma pasión de hacer justicia a las sociedades abusivamente llamadas “primitivas”. Propone sólo corregir el vocabulario de Boas, reemplazar los términos “deuda, pago, etc.”, por “presentes hechos y presentes devueltos”. Pero ese respeto por una mayor exactitud no le impide creer, como Davy en *La fe jurada* de 1922, que el potlatch constituye una forma de contrato y que los contratos de esas sociedades contienen en germen todos los principios de la economía política moderna. Sin embargo, observa que, en el potlatch, los dones son sacrificados por valer como nombre y ello de una manera a veces radical, ya que son destruidos por su propio donante, en forma de desafío es cierto, pero con el objetivo manifiesto de establecer una jerarquía de rango y con la esperanza de que esta jerarquía será definitiva, es decir, que los dones no podrán ser devueltos.

Aparece una contradicción, que Mauss reconocerá en la Conclusión del Ensayo. Si las destrucciones más locas de riqueza continúa pareciéndole interesadas, este interés se contabiliza solamente en términos de jerarquía, de poder, de gloria, y cuando el jefe trobriandés o tsimshian parece comportarse como un capitalista, su acumulación está finalmente orientada hacia el gasto: “Uno atesora pero para gastar, para obligar”, para tener “hombres ligados”. En definitiva, el ganador en el juego de los dones no es el que acumula, sino el que da más. «Se devuelve con usura, pero para humillar al primer donante y no sólo para recompensarle de la pérdida que le causa un ‘consumo diferido’».

Lo ideal sería dar un potlatch y que éste no fuera devuelto. Esto es lo que asombró a Bataille: «...un poder es adquirido por el

hombre rico, pero (...) este poder está caracterizado como un poder de perder. Es solamente por la pérdida que la gloria y el honor le son ligados » [Bataille, Georges. *La part maudite*, Paris, éd. De Minuit, 1967].

Como bien lo subrayó Lefort, ese ideal entra en contradicción con el de un interés que se situaría en el objeto dado y recibido: «Destruir, nos dice Mauss, es, dando, poner al otro en la imposibilidad de devolver. La idea es tanto más interesante cuanto que arruina retrospectivamente toda la teoría del don fundada sobre el ser de la cosa ofrecida y no, como aquí, sobre el acto».

La contradicción entre las categorías de prestigio y beneficio es estrepitosa. Son inconciliables. Si la conjunción entre don y nombre es un lazo irrecusable, lógico, entonces el prestigio del donante ya no pertenece a esta categoría, muy general, que confunde el interés material y el interés espiritual. Es el interés espiritual el que se opone al interés material. Los dos sistemas: de crédito, uno, y de honor, el otro, son sencillamente antagonistas.

Mauss, sin embargo, hará una última tentativa por conciliar el honor y el interés, proponiendo una interpretación del prestigio por lo menos paradójica: el prestigio sería una manifestación ostentatoria, la prueba de que se es el más poderoso por la propiedad. Cita a Turner, que describe las fiestas de nacimiento en Samoa: «Después de la fiesta de nacimiento, después de haber dado y devuelto los oloa y los tonga – en otras palabras: los bienes masculinos y femeninos – el marido y la mujer no eran más ricos que antes, pero tenían la satisfacción de haber visto lo que consideraban un gran honor, masas de bienes acumulados con ocasión del nacimiento de su hijo»

Si la riqueza es símbolo de prestigio, y si amasarla es causa de satisfacción, el don sólo sería ostentación de riqueza, prueba de acumulación. Pero tal riqueza sólo fue adquirida a fuerza de redistribuciones generosas y Mauss no menciona, aquí, la contradicción entre esta generosidad que simbolizan los oloa y los tonga y su acumulación ; ni esta otra contradicción entre el goce de los Andamanes por ver un instante tales riquezas acumuladas en su honor

y ésta, más grande aún, de poder redistribuirlas. Uno no destruiría sus riquezas a no ser para mostrar que se tiene demasiadas y que no puede ya ni contarlas: «El jefe (...) sólo conserva su autoridad (...) si demuestra que está perseguido y favorecido por los espíritus y la fortuna, que está poseído por ella y que él la posee, y sólo puede demostrar esta fortuna, gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, poniéndola ‘a la sombra de su nombre’».

El don está decapitado. Su finalidad es incluso inversa. El don es la prueba paradójica de la acumulación y es ella la que funda el prestigio. ¡La acumulación está primero! El don se convierte en un artificio. Aquí nos parece que Mauss está llevado al contrasentido: el prestigio ya no es la expresión de la generosidad, el fruto del acto del don, es una consecuencia de la avaricia. Mientras más se tiene, más grande se es y el don sólo sirve para manifestar esta riqueza.

Según este punto de vista, queda por explicar cómo, en el potlatch y todas sus manifestaciones de carácter agonístico, el más prestigioso de los hombres queda como el gran donante. Si éste puede pretender a la gloria suprema (a veces a costa de su propia vida), es a condición de no toparse con un donante superior y, encima, la de darlo todo.

Mauss responde que aquí se trata de una ilusión. Si el donante supremo se arriesga a dar, sabiendo que ya no podrá convertir su prestigio en riqueza, si da aparentemente sin esperanza de devolución, es porque intenta, de este modo, erigirse como superior al común de los mortales. Ahora bien, aplastar a su rival, mostrar su riqueza, asentar su autoridad no es la manifestación de un goce propio del donante: es siempre una ficción, una mentira social. Ese prestigio tiene un objetivo escondido: designar a la contraparte privilegiada de un intercambio, cuya importancia es del todo diferente a la que proporciona el intercambio prosaico entre seres humanos: el intercambio con los dioses.

E L E M E N T O S